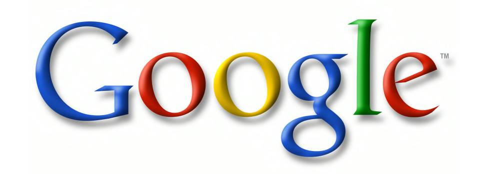


This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

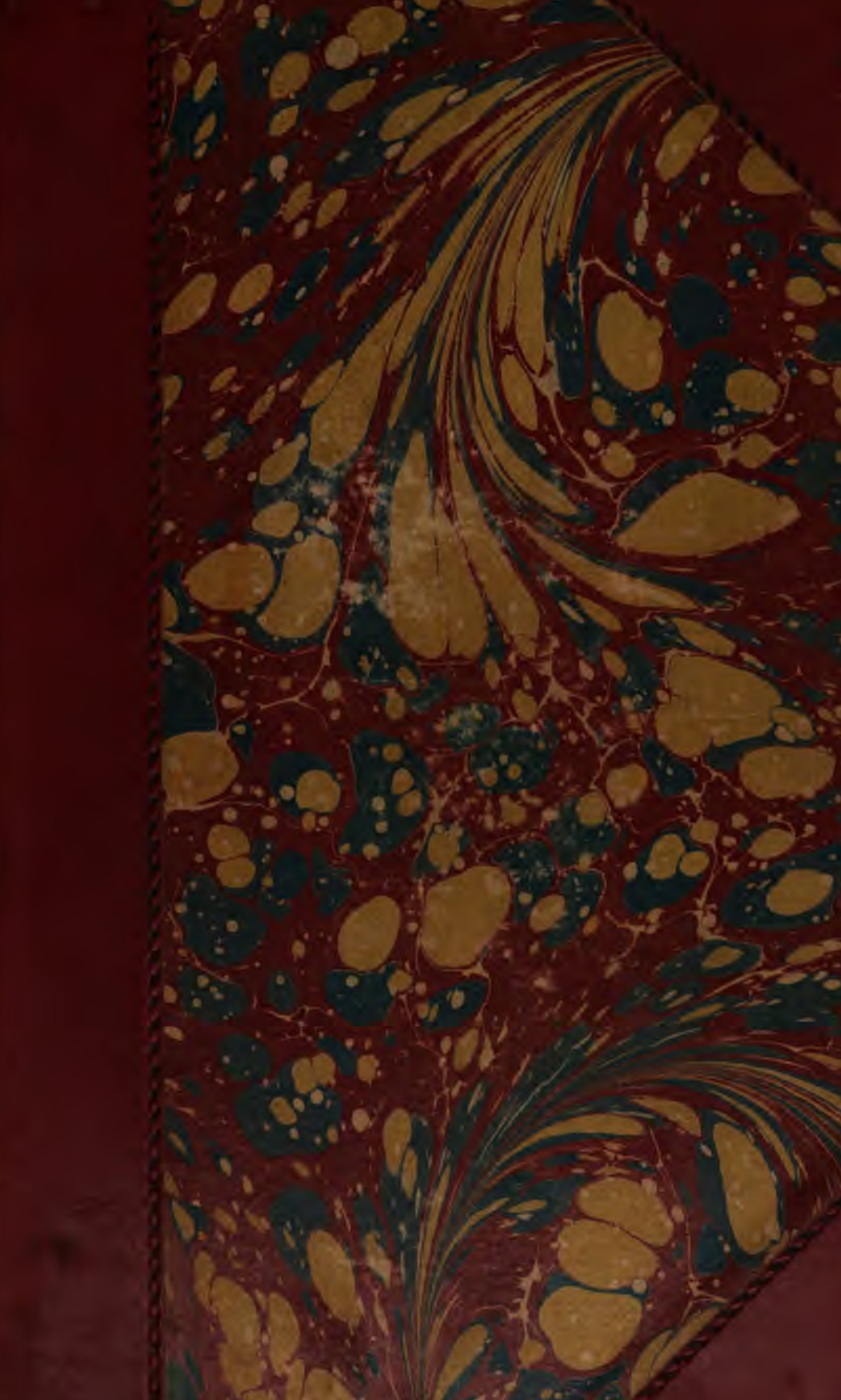
Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at http://books.google.com/



28. m. 14


NS 39 e 14
DOMI NUS ILLU MINA TIO MEA
Taylor Institution.
1858
Vet Fr. III B. 791

28. m. 14


NS 39 e 11
DOMI NUS ILLU
MINA TIO MEA
Taylor Institution.
1858
Vet. Fr. III B. 791

LA

MÉTAPHYSIQUE

ET LA SCIENCE

Paris. — Imprimerie de L. Martinet, rue Mignon, 2.

LA MÉTAPHYSIQUE ET LA SCIENCE

OU

PRINCIPES DE MÉTAPHYSIQUE POSITIVE

PAR

Étienne VACHEROT

Ancien Directeur des études à l'École normale

TOME PREMIER

PARIS

LIBRAIRIE DE F. CHAMEROT

RUE DU JARDINET, 13

1858


INSTITUTION

PRÉFACE.

Pourquoi un livre de métaphysique à une époque de science positive et d'histoire? Quel en peut être l'à-propos? Science morte, diront les savants et les critiques. Que venez-vous faire, après tant d'essais avortés, après les coups multipliés d'une critique qui n'a pas laissé debout une seule pierre de l'édifice dont vous rêvez la reconstruction? Science faite, diront les historiens et les éclectiques. A quoi bon ajouter un système à tous ceux que l'histoire nous a légués? Ne trouvez-vous pas la tradition assez riche? Est-ce que tout n'a pas été dit? Reste-t-il encore une méthode à éprouver, un principe à établir, une idée féconde à développer? L'ère créatrice des systèmes n'est-elle pas close, et la philosophie a-t-elle aujourd'hui autre chose à faire que de choisir parmi les œuvres de la sagesse et du génie?

Je sais tout cela. Je ne viens point proposer une inspiration de ma pensée avec cette confiance naïve que la complète ignorance de l'histoire peut donner aux esprits jeunes ou aux intelligences solitaires. Je n'ai pas le défaut ou le mérite de penser tout seul. J'ai vécu, et bientôt j'aurai le droit de dire que j'ai vieilli dans l'histoire. J'ai donc assez l'expérience des systèmes de l'esprit humain pour ne point être dupe d'une illusion psychologique, en fait de nouveauté

et d'originalité. Je laisse à l'initiative du génie ou à la témérité de l'inexpérience l'œuvre héroïque de ces grandes synthèses de la science qu'on nomme ***systèmes;*** l'œuvre que j'entreprends est toute d'analyse et de critique. Si je crois fermement que la métaphysique n'est ni une science morte, ni une science faite, c'est au nom de cette double autorité. Non, l'histoire n'a pas dit son dernier mot sur les problèmes qui font l'objet de la métaphysique. Ma foi profonde est que l'analyse et la critique, opérant librement et sans préventions systématiques, finiront pas avoir raison d'un dogmatisme absurde et d'un scepticisme déplorable. Sur des questions de cette importance, il ne se peut que l'esprit humain en soit réduit aux mystères de la théologie, aux abstractions de la vieille métaphysique, ou aux négations de la philosophie critique.

Une chose me frappe dans l'esprit de ce temps, et surtout de ce pays : c'est la disposition à nier ou affirmer sans raisons suffisantes dans les choses métaphysiques. Sceptiques ou croyants obéissent généralement au préjugé. On prend parti pour ou contre la métaphysique pour toutes sortes de raisons extrinsèques et superficielles. C'est la prévention, la mode, l'inintelligence des vérités supérieures, la paresse, l'engouement, le besoin de croire, la morale, la politique, qui décident le plus souvent l'esprit dans un sens ou dans l'autre. De cette faiblesse dans la négation ou dans l'affirmation il résulte que les sceptiques n'ont pas su en finir avec la métaphysique, et que les dogmatiques n'ont pu en rétablir l'autorité dans le monde savant. Aujourd'hui encore, après tant de débats, rien de net, rien de fixe, rien de définitif d'aucun côté. Sceptique ou dogmatique, la pensée flotte, fléchit, change au gré des circonstances et des courants de l'opinion. On ne sait ni croire ni douter. C'est cette situation

molle et indécise des esprits qui m'a décidé à faire un livre sur la métaphysique. Dieu, le Monde, l'homme, leurs rapports, sont des problèmes qui peuvent échapper, par leur portée transcendante, aux sciences positives, surtout préoccupées d'applications pratiques. Mais la pensée humaine ne peut en prendre de même son parti. Tandis que l'immense majorité, qui a besoin de doctrines toutes faites, reçoit sans hésiter ses solutions des mains d'une autorité quelconque, le nombre des esprits cultivés et formés aux procédés de la science est assez grand pour que la critique prenne la peine d'examiner si la raison peut arriver à des solutions scientifiques, sur ces points comme sur le reste. De telles questions méritent, ce semble, que les gens sérieux n'affirment ou ne nient qu'en parfaite connaissance de cause.

La philosophie française contemporaine, l'école éclectique surtout, a excellé dans la critique des idées métaphysiques, fausses, étroites et grossières, par lesquelles le XVIIIe siècle avait cru pouvoir remplacer définitivement les belles, mais quelque peu chimériques abstractions de la philosophie antérieure. Elle a ainsi préparé le terrain sur lequel la science nouvelle, la vraie métaphysique du XIX siècle pourra élever ses constructions. Mais elle serait dans une grande illusion, si elle croyait avoir fait davantage. Son œuvre dogmatique, sauf de rares et fort incomplètes tentatives, se réduit à la réinstallation de l'ancienne métaphysique sur les ruines de la philosophie de la sensation. C'est Platon, Descartes, Malebranche, Bossuet, Fénelon, Leibnitz, Clarke, qui en font à peu près tous les frais ; méthodes, principes, idées, arguments, rien n'est bien nouveau dans la métaphysique française de notre temps. Ce sont les mêmes éléments épurés et combinés avec un art fort ingénieux, et exprimés dans une langue

plus simple et plus scientifique. Cette métaphysique peut bien faire illusion aux esprits novices qui ignorent que la critique de Kant et de son école l'a ruinée jusque dans ses fondements. Mais tous ceux qui en France ne sont pas restés étrangers au mouvement philosophique de l'Allemagne, depuis Kant jusqu'à Hegel, n'en sauraient être dupes. On la goûte, on l'admire comme histoire; mais on ne la prend pas au sérieux comme science. A son endroit, on en reste aux conclusions de la philosophie critique. Donc la question métaphysique, en France du moins, est plus neuve qu'elle n'en a l'air. Tout ce qu'on nous donne aujourd'hui sous ce nom date tout au moins du XVIIe siècle; il n'y a de nouveau que la forme. C'est ce qui fait que la science et la critique n'y attachent qu'un intérêt historique.

Je sais que chez nous la science est peu curieuse de métaphysique, et que la critique se complaît dans l'histoire. Les meilleurs esprits, les mieux nés pour la découverte et la démonstration de la vérité, s'en fient volontiers, comme le vulgaire, à ce qu'on est convenu d'appeler les lumières du sens commun. Il faut bien le dire, notre pays, même à ses jours de grande liberté, n'a jamais été la terre classique de la libre pensée. Le culte de la vérité y est rare, j'entends le culte désintéressé. On y aime, on y recherche la vérité, non pour elle-même, mais pour ses mérites et ses vertus pratiques. On n'y connaît guère plus la théorie de la science pour la science que la théorie de l'art pour l'art; on laisse ce principe à la savante et poétique Allemagne. Chez nous, quand un auteur publie un livre de philosophie, on ne lui tient compte ni de l'ardeur de ses efforts, ni de la rigueur de ses analyses et de ses démonstrations. Tout cela est regardé comme un préambule de luxe qu'on ne s'arrête

point à lire. On va droit aux conclusions du livre; et, pour peu qu'elles aient l'air de choquer les opinions reçues, le livre est classé, jugé et condamné sans appel. On en fait justice avec un mot. C'est ainsi que le libre penseur de nos jours est *matérialiste*, pour ne pas croire sans réserve à la doctrine platonicienne ou cartésienne des deux substances; *athée*, pour ne pas se prosterner devant les idoles de la théologie vulgaire; *panthéiste*, pour comprendre la distinction de Dieu et du Monde, de Dieu et de l'homme autrement que l'imagination ne l'entend.

Il est même fort rare que justice soit rendue à la sincérité des sentiments de l'auteur. Il ne vient guère à l'esprit des lecteurs surpris et froissés qu'il ait pu écrire tout simplement pour la vérité. On se demande quel intérêt de parti, quel sentiment de vanité ou d'orgueil, quel esprit d'indiscipline a pu le porter à troubler la paix des intelligences et des âmes. Tout devient matière à scandale dans ce pays de discipline et de consigne, non point parce que l'audace de la pensée individuelle y est grande, mais parce que l'empire du mot d'ordre et de l'exemple y est prodigieux. Tel est le caractère même de l'esprit français. Il ne pense qu'en face du public; il n'est jamais seul et libre devant le problème qui fait l'objet de ses recherches. Le public est toujours là, qui le conseille, l'inspire, lui fait modifier le développement ou l'expression de sa pensée. Il ne voit jamais la vérité qu'à travers le prisme de l'opinion. Nous sommes, nous autres Français, gens de discipline avant tout, dans la pensée, comme dans la bataille. De même que nos soldats, nos penseurs s'éveillent, s'animent, s'exaltent sous les regards et les applaudissements de la foule. Leur verve est cette *furie* française qui a besoin du bruit et du succès; l'ombre l'engourdit,

et le silence la glace. Le grand jour de l'opinion, et de l'opinion favorable, voilà le vrai cabinet de travail de nos philosophes, alors même qu'ils font mine de s'enfermer entre quatre murs pour méditer. Cela est vrai en tout temps, parce que cela est le génie même de l'esprit français. Il a toujours le mot d'ordre à la bouche, dans ses jours d'ivresse révolutionnaire, comme dans ses jours de stupeur conservatrice; lors même qu'il semble le donner, au fond il ne fait que le transmettre. Chez nous les Descartes sont très rares, et les Spinosas impossibles. Cette méthode a ses avantages et ses inconvénients. Nous lui devons le grand nombre de nos écrivains, et le petit nombre de nos penseurs; nous lui devons l'admirable clarté, et la médiocre originalité de nos livres. On l'a dit avec une parfaite vérité, l'esprit français est, de même que sa langue, le *verbe* de la pensée universelle. Ce n'est pas lui qui découvre le mieux la vérité; mais c'est lui qui l'exprime, la consacre, la popularise. En ce sens, c'est l'organe par excellence des vérités et des idées générales.

Ce livre n'a aucune prétention à l'originalité ni au paradoxe. Il est, j'ose le dire, d'un esprit essentiellement français, qui aime à penser comme tout le monde, qui respecte la tradition, qui adore la lumière, qui s'inspire de l'histoire, et ne peut se passer de l'approbation de tous les bons esprits. S'il conclut parfois autrement que ne semblent l'exiger les idées reçues, il demande grâce et sérieux examen pour les affirmations et les négations que l'analyse et la critique lui ont imposées. Le libre penseur n'est pas cet être heureux, maître de ses mouvements, mobile en ses allures, personnel dans ses opinions, qu'imaginent nos théologiens peu bienveillants pour la philosophie. Libre d'intérêts, de préjugés,

de convenances, de toutes choses étrangères à la science, il est l'esclave de la vérité. Sa parfaite liberté est précisément son absolu dévouement à la science pure. Lorsque dans les recherches philosophiques on poursuit un autre but que la vérité, on peut traiter la vérité en instrument, et la logique en auxiliaire. Mais si c'est la vérité seule qui est le but de cette recherche, le philosophe, de même que le savant, porte continuellement le joug de la méthode et de la logique. C'est cette sainte servitude que j'ai subie dans le cours de ce livre. Je n'ai point eu souci de penser autrement ou mieux qu'on ne le faisait autour de moi ; j'ai simplement suivi la lumière de l'analyse, sans me laisser distraire par les impressions de la sensibilité ou les visions de l'imagination.

Cherchant la vérité métaphysique dans ces conditions, j'ai bien vite compris qu'il est impossible, comme dit le fabuliste, de *contenter tout le monde et son père.* S'il ne s'agissait que de nos théologiens, la résignation me serait facile. On n'est libre penseur, on n'est vraiment philosophe qu'au prix de leurs anathèmes. Les philosophes les plus modérés, les plus religieux de ce temps-ci, quelle que fût leur réserve, quel que fût leur respect pour les dogmes auxquels leur raison avait cessé de croire, n'ont pu retenir, sous l'inspiration d'un sentiment philosophique sincère, quelques-unes de ces généreuses paroles que saisit toujours la *congrégation de l'Index*. En pareille compagnie, l'anathème est doux à supporter. Les inimitiés et les calomnies des théologiens honorent un philosophe autant que leurs éloges le compromettent.

Je me passerai tout aussi facilement de la faveur de ces esprits bornés qui ont perdu dans le commerce de la réalité le sens métaphysique des choses, au point de trouver que l'infini, l'absolu, l'universel, Dieu, sont des mots vides de

sens. Je sais que l'abdication des plus hautes facultés de l'intelligence est pour eux un signe de bon sens et d'aptitude scientifique. Mais je consens volontiers à passer à leurs yeux pour un chimérique, si par chimère ils entendent toute vérité qui dépasse l'expérience, ou ne peut se représenter à l'imagination.

Ce qui est pour moi un bien autre souci, ce serait de choquer ces nobles et rares esprits que le sentiment du beau inspire encore plus que le sens du vrai. Ceux-là ont peine à goûter toute philosophie qui n'est pas fidèle à la grande tradition du XVII[e] siècle. Descartes, Malebranche, Bossuet, Fénelon, restent leurs oracles en métaphysique, parce qu'ils sont les éternels modèles de la belle langue philosophique. Ces écrivains, ces critiques d'un goût délicat ne peuvent entendre parler de tout ce qui n'a pas la clarté, l'élégance, la noblesse, la grande popularité de la pensée française. Surtout ils ont horreur des méthodes, des formules, des hardiesses, des obscurités de la pensée allemande. Personne plus que moi ne comprend et ne respecte ces scrupules. Mais enfin la science n'est pas l'art; le beau langage ne peut sauver de la mort une philosophie qui a fait son temps. Si la loi du progrès est applicable quelque part, c'est dans le domaine de la science. Cette noble métaphysique du XVII[e] siècle a péri presque tout entière sous les coups de la philosophie critique. Une autre s'est élevée sur ses ruines, dans un autre pays que la France, et dans une langue bien différente de la nôtre. La littérature peut le regretter; elle a, j'en conviens, d'excellentes raisons pour cela. Mais la science, dont la vérité est le premier besoin, ne peut s'associer à ce regret d'artiste; encore moins peut-elle s'enfermer dans le culte d'une philosophie qui n'a plus à offrir à

ses adorateurs que l'éternelle beauté de ses formes. Je sais bien que nulle philosophie ne peut prétendre chez nous au droit de cité, si elle ne se présente sous les traits de la pensée et de la langue françaises. Mais du moment que les idées étrangères, les idées allemandes surtout, ont subi cette transformation, je ne vois plus de raison aux répugnances de nos beaux esprits. La vérité, comme tout ce qui est divin, n'a pas d'origine ; elle n'est d'aucun siècle, ni d'aucun pays. Tout ce que peuvent demander l'esprit français et l'illustre société des gens de goût qui en sont les organes les plus purs, c'est que cette vérité se produise avec tous les signes qui la font reconnaître chez nous, la clarté, l'ordre et la correction classique.

Enfin, il est une autre élite d'esprits dont les sympathies me sont encore plus chères ; c'est la société des penseurs sincères, très réservés, très défiants de toute initiative révolutionnaire, mais inflexibles dans leur modération devant les séductions ou les violences de l'école théologique. Comme ils sont avant tout amis de la vérité, ils n'ont jamais de parti pris contre les doctrines nouvelles ou étrangères qui leur en présentent les caractères. Mais ces esprits essentiellement conservateurs ont de prime abord peu de goût pour les nouveautés. Ils aiment, ils embrassent volontiers le progrès des idées, pourvu qu'il s'abrite sous l'autorité des grandes traditions. Si j'ai quelque inquiétude de ce côté, si je crains d'y éveiller des scrupules et d'y blesser des croyances intimes, ce n'est pas que je croie mon livre aussi hardi qu'il peut le leur sembler. Je reste profondément attaché à toutes les vérités qu'ils regardent avec raison comme la force, la vie et l'honneur de la philosophie ; je reste spiritualiste, idéaliste, théiste comme eux, avec d'autres méthodes, un autre langage, et

aussi sans doute avec de notables réserves. Je ne me consolerais point de penser autrement que ces modestes et excellents esprits sur le fond des doctrines, et j'ai confiance que nous différons bien moins sur les choses que sur les mots. Penser seul est pour moi un supplice; j'ai au plus haut degré cette faiblesse de l'esprit français, si c'en est une. Si je supporte assez philosophiquement les hostilités des ennemis de la philosophie, j'ai grand besoin des sympathies de ses amis, surtout de ses sincères et incorruptibles amis. Je ne prétends nullement à une doctrine, à une méthode, à une idée originale; je n'ai ni le goût ni le talent du paradoxe. J'ai voulu simplement exprimer, en la dégageant des obscurités naïves ou calculées qui l'enveloppent, la pensée métaphysique de notre siècle, pensée simple, naturelle, en harmonie avec le progrès des sciences positives, et à laquelle doivent se rallier tôt ou tard tous les esprits bien faits, pourvu qu'ils restent libres et fermes dans la recherche de la vérité. Cette pensée n'est pas absolument neuve. L'esprit humain l'a toujours contenue dans son sein, de même que toutes les grandes pensées qui servent de principes aux systèmes philosophiques. On la rencontre déjà, sous des formes obscures ou imparfaites, au fond des grandes religions et des grandes philosophies du passé. Le sentiment de l'Être universel et du lien qui y rattache les individus éclate dans les paroles de l'apôtre : *In Deo vivimus, movemur et sumus*, aussi bien que dans les abstraites formules de Plotin ou de Spinosa. Mais il était réservé au XIX[e] siècle de lui donner sa forme complète et définitive, en l'épurant par la critique, et en le fécondant par la science. L'imagination a fait une idole de cette conception qui est la vérité métaphysique par excellence; l'abstraction scolastique en a

fait une entité stérile et inintelligible : il appartient à notre siècle d'en faire une idée positive, scientifique, aussi réelle dans son objet que simple dans sa démonstration.

Ce livre étant surtout une œuvre d'analyse et de critique, j'ai cru devoir adopter la forme du dialogue, comme la plus propre au développement des questions et des objections. L'art n'entre absolument pour rien dans le choix de cette méthode. Pour les artistes comme Platon, le dialogue est une véritable composition dramatique par le nombre des interlocuteurs, le mouvement des idées, la lutte des esprits, la variété et le contraste des rôles, l'ingénieuse conduite du débat, l'intérêt des incidents et des péripéties, par la mise en scène en un mot de tous les éléments de la discussion. Genre délicat et difficile à manier, s'il en fut, qui est le triomphe des grands artistes, et l'écueil des médiocres ! Pour les philosophes comme Malebranche et Berkeley, qui n'ont d'autre but que la science et la vérité, le dialogue est la forme naturelle de la discussion ; il en reproduit mieux qu'une simple exposition les vicissitudes et les nécessités ; il suit mieux le mouvement de la pensée dans la carrière laborieuse où elle s'est engagée. C'est pour ces diverses raisons que je l'ai employé, avec l'unique intention de le faire servir à l'expression plus variée, plus souple, plus vivante de la vérité. Ce dialogue du reste est aussi simple que possible ; il se réduit à deux interlocuteurs, toujours les mêmes dans la série des entretiens. Le but de mon livre étant de réconcilier la métaphysique avec la science, tout se passe entre un métaphysicien et un savant. J'ai exprimé les objections de l'un, et les prétentions de l'autre avec toute l'impartialité d'un esprit libre, sans me préoccuper de l'effet que cette polémique loyale pouvait produire sur des esprits faibles ou

prévenus. Si l'on n'allait jusqu'à la conclusion, on pourrait être tenté de croire que je prends tour à tour parti pour les doctrines les plus opposées; mais la conclusion montre l'intention, la méthode, la doctrine profondément dogmatique de ces entretiens. Et parce que j'arrive au résultat par la critique, j'espère qu'on ne confondra point le moyen avec la fin. C'est la critique qui est aujourd'hui le point de départ de tout dogmatisme sérieux. La nouvelle métaphysique n'a pas le droit de rien affirmer qui n'ait passé par cette épreuve. Elle y laisse bien des idoles et bien des abstractions; mais ce qui survit, ce qui résiste à l'analyse n'en a que plus de solidité. Avec ces éléments indestructibles, la métaphysique sera toujours possible.

Ces entretiens sont moins l'exposé didactique d'une doctrine que l'histoire d'une pensée qui a traversé toutes les conceptions, tous les systèmes décrits successivement, pour se reposer dans une conclusion définitive. Si cette histoire n'était que le fait individuel d'un esprit sincère, elle n'aurait guère d'autre titre à l'intérêt des amis de la philosophie que l'ardeur des sentiments qui m'animent dans la poursuite du vrai. Alors n'eût-il pas mieux valu procéder par une exposition directe de la doctrine que je tiens pour la vérité? Mais, si je ne m'abuse, l'histoire de ma propre pensée est celle de tout esprit qui a souci de métaphysique. Je ne suis pas le seul qui ait passé par l'inévitable succession des systèmes, par le matérialisme, par le spiritualisme, par l'idéalisme, par l'éclectisme, par la critique, avant d'arriver à une croyance vraiment scientifique. J'ai cela de commun, non-seulement avec une certaine famille d'esprits, mais encore avec tout esprit à qui la moindre éducation philosophique permet de faire usage de ses facultés. Cette série de

conceptions et de systèmes, ce *procès* dialectique, pour parler comme Hegel, me paraît la loi de toute pensée individuelle libre et complète.

Quand l'esprit se dégage de la synthèse confuse qui est l'état d'enfance des individus comme des sociétés, et dans laquelle toutes les facultés se mêlent avec les idées qui leur sont propres, quand il entre en un mot dans la période scientifique et philosophique, la première conception des choses qui se présente à lui est le matérialisme. C'est par cette métaphysique de l'imagination qu'il représente, qu'il construit, qu'il explique tout. Ce système facile, clair et simple en apparence, peut faire illusion quelque temps; mais le sentiment obscur d'une vérité plus haute, l'évidente absurdité des conséquences auxquelles l'esprit est conduit dans cette voie ne lui permet pas de s'en tenir à ce début. Bientôt s'éveille la réflexion, qui, sous l'appareil trompeur des représentations de l'imagination, fait saisir et sentir à l'esprit l'essence intime, l'être véritable des choses, la force et la vie dont les formes sensibles ne sont que le symbole extérieur. Telle est la métaphysique de la conscience, le spiritualisme proprement dit. La pensée se complaît et séjourne plus longtemps dans ce nouveau point de vue des choses, tout autrement intime et profond que le premier; mais la logique ne la laisse point s'y reposer. Voir les choses par l'imagination ou par la conscience, c'est toujours les voir par l'expérience, et sous une forme tout individuelle, sinon extérieure. L'esprit sent le besoin de franchir cette barrière par un effort plus ou moins tardif d'abstraction, et d'élever sa pensée au-dessus de ces formes de l'imagination, au-dessus de ces forces vives de la conscience, jusqu'à l'Être un, universel, infini, qui les comprend, les domine et les absorbe.

C'est la métaphysique de la raison, l'idéalisme. Alors commencent les embarras de la pensée tiraillée en sens contraire entre les représentations de l'imagination, les perceptions intimes de la conscience, et les conceptions de la raison. Laquelle de ces facultés faut-il croire? L'une affirme la matière, l'autre l'esprit; la troisième Dieu. Le premier mouvement de la pensée pour sortir de difficulté est d'embrasser avec une égale énergie les trois objets exclusivement affirmés par chacune de nos facultés. C'est le conseil du sens commun, lequel s'inquiète peu des objections de la science. Mais la critique, à qui cela ne suffit point, montre les contradictions s'échappant de toutes parts du témoignage de nos facultés. Crise suprême de la pensée, moment fatal de doute et d'angoisse pour tout esprit, pour toute âme tourmentée du besoin de la vérité! Comment la pensée pourrait-elle s'y reposer, ainsi que le lui conseillent nos critiques de profession? Il lui faut donc en sortir, et à tout prix. C'est l'heure des défaillances, des défections, des abdications intellectuelles. Nombre d'esprits, par peur du doute, se résignent à ne plus penser, et s'en remettent à l'autorité théologique du soin de penser pour eux. S'ils ne cherchaient pas avant tout dans une doctrine une simple règle pratique, ils comprendraient que le suicide est le pire des remèdes. Mais tout esprit vraiment sain cherche le salut de sa croyance dans un effort supérieur de la pensée; il poursuit la vérité à travers les antinomies d'une science incomplète, et arrive enfin, par une légitime application des idées rationnelles, au rétablissement de l'harmonie entre les facultés de la pensée, et à l'accord des vérités que chacune d'elles nous révèle. Alors s'engendre et se fortifie en lui cette foi définitive qui peut défier la critique et la science.

Telle est l'épreuve imposée à tout esprit bien fait qui aspire

à une croyance vraiment scientifique. La route est longue ; mais il n'est pas possible d'en supprimer une seule étape. C'est du reste la loi de l'histoire aussi bien que de la pensée individuelle. Tout grand mouvement philosophique, quand il est libre et spontané, commence par le premier degré de la spéculation, la métaphysique des sens et de l'imagination. Dieu, l'homme, la Nature, tout s'y représente, tout s'y explique par les conceptions et les principes de cette faculté. Ce moment est le règne des écoles matérialistes et mécanistes. La première période de la philosophie grecque en offre la preuve; Thalès, Pythagore, Démocrite, Héraclite, Empédocle, Anaxagore, subissent plus ou moins complétement cette loi. Les uns sont purement matérialistes; les autres mêlent à leur matérialisme un faible et grossier élément de spiritualisme ou d'idéalisme : ceux-ci sont matérialistes à la façon des géomètres ; ceux-là le sont à la façon des physiciens. En somme, c'est la métaphysique des sens et de l'imagination qui domine dans cette période. Puis la métaphysique de la conscience et celle de la raison, le spiritualisme et l'idéalisme entrent en scène, plus ou moins confondus avec la grande école socratique qui, de Socrate à Zénon le Stoïcien, remplit toute la seconde période. Puis arrive l'époque critique où Pyrrhon, Énésidème, Sextus, sondent, pour les ébranler, les bases de toute connaissance. Vient enfin, après un éclectisme plus ou moins empirique, la grande et forte synthèse des philosophes alexandrins, où dominent, il est vrai, l'idéalisme platonicien et le mysticisme oriental, par l'invasion d'un esprit étranger qui fait perdre à l'esprit grec la liberté de ses mouvements et l'heureux équilibre de ses facultés.

Moins libre et moins spontanée, la philosophie moderne

manifeste cette même loi d'une façon moins pure et moins complète; mais enfin elle la manifeste encore assez clairement. La première école de cette philosophie, le cartésianisme, est aussi matérialiste dans ses principes de philosophie naturelle qu'elle est spiritualiste dans ses principes de philosophie morale et religieuse. Leibnitz remplace cette métaphysique toute géométrique par la théorie des forces simples ou *monades*, dont la notion première est puisée à la source de la conscience. Mais ce grand esprit, fait pour tout comprendre, trouve moyen de faire entrer toute la philosophie du passé dans un ingénieux éclectisme, dont le spiritualisme est le fond. Cet éclectisme arrive à propos après les doctrines idéalistes de Malebranche et de Spinosa et la philosophie tout empirique de Locke. Cela suffit pour que la philosophie critique de Kant et de son école vienne à son heure en finir avec le dogmatisme de toutes les écoles antérieures, matérialistes, spiritualistes, idéalistes, éclectiques. Aussi, quand se produira au XIX[e] siècle un nouvel éclectisme plus savant, plus complet que celui de Leibnitz, il ne sera plus qu'un système attardé, un véritable anachronisme, après la *critique de la raison pure*. Pour les philosophes qui comprennent le mouvement et le progrès de la pensée moderne, ce n'est pas un éclectisme plus ou moins ingénieux qui peut succéder à la philosophie critique; c'est une véritable *synthèse* des facultés et des systèmes de l'esprit humain, fondée sur les principes mêmes de cette critique.

Sans doute, ce serait faire violence à l'histoire que de faire concorder de tout point l'ordre historique des systèmes avec l'ordre logique de la pensée. Ni dans la philosophie ancienne, ni dans la philosophie moderne, l'équation n'est parfaite La première finit par une synthèse où le sentiment

mystique prévaut sur l'esprit critique et philosophique. On voit que les sciences physiques et morales ne sont point assez avancées pour permettre à la métaphysique ancienne une synthèse vraiment scientifique. La seconde commence par une doctrine qui n'est matérialiste que dans sa philosophie naturelle. L'idéalisme s'y produit tout d'abord par un puissant effort du génie, au lieu d'être préparé par les théories de la métaphysique de l'imagination. Enfin, l'éclectisme de Leibnitz, plutôt historique que philosophique, ne résume pas dans une juste mesure les trois systèmes qui le précèdent et le préparent. En somme pourtant, le mouvement général de la philosophie moderne manifeste suffisamment la loi qui régit la pensée individuelle.

Du reste, les lacunes, les irrégularités, les contradictions plus ou moins nombreuses qui se font remarquer, soit dans l'histoire de la philosophie, soit dans l'histoire de la pensée individuelle, infirment d'autant moins cette loi qu'elles s'expliquent par des causes indépendantes du mouvement logique inhérent à l'essence même de la pensée. Si la pensée, individuelle ou générale, était toujours libre et spontanée, de manière à n'obéir à d'autre impulsion qu'à la dialectique intime qui l'entraîne, la loi serait absolue et sans exception. Mais, chez les individus comme chez les écoles et les époques philosophiques, certaines causes extérieures, parmi lesquelles il faut compter l'influence des traditions et de l'éducation, modifient d'une manière plus ou moins sensible le cours logique et naturel des mouvements de la pensée. C'est ce qui explique pourquoi tant d'esprits débutent par des aspirations spiritualistes ou mystiques, avant de passer par les inévitables conceptions du matérialisme; pourquoi d'autres préludent brusquement à la croyance scientifique par des

recherches purement critiques; pourquoi d'autres enfin commencent par un éclectisme ou un syncrétisme plus ou moins confus, avant d'arriver à des idées nettes mais exclusives sur les vérités métaphysiques. C'est également à cela que tiennent les anomalies plus ou moins graves que nous signalent, dans chaque époque, les historiens de la philosophie. Si l'école de Pythagore est spiritualiste en morale et en théologie, tout en étant matérialiste dans sa philosophie naturelle, c'est que l'influence de la tradition s'y fait sentir. Le matérialisme, chez elle, est le fruit naturel de la méthode, tandis que le spiritualisme est un emprunt fait à une tradition, soit religieuse, soit étrangère, mais certainement indépendante de la méthode toute géométrique et des principes tout mécaniques de la philosophie pythagoricienne. Le même phénomène, avec un caractère encore plus marqué, se reproduit à l'avénement de la philosophie moderne. Si libre dans ses mouvements, si fidèle à la méthode que nous paraisse la pensée de Descartes, il n'est pas douteux que l'œuvre des *Méditations* est encore plutôt de démonstration que d'invention. Quoi qu'il ose dans son doute méthodique, la substance de la doctrine lui est donnée par l'éducation théologique et scolastique du temps; son originalité est bien plus dans la méthode que dans le fond des idées. Quant à Leibnitz, s'il se montre éclectique tout d'abord, cela vient de son goût prononcé pour l'histoire; spiritualiste pur par la pensée, il est éclectique par l'érudition. Toutes les exceptions à la règle s'expliquent facilement par les mêmes causes, ou des causes analogues. Livrée à elle-même, la pensée humaine parcourt jusqu'au bout le cercle des phases que lui impose une dialectique intime et irrésistible. Si elle ne suit pas d'abord la ligne naturelle, si elle en dévie ou s'en écarte, si elle la

rompt en plusieurs endroits, cela tient à l'influence de causes qui modifient son activité propre, soit au début, soit dans le cours, soit au terme de son développement.

Enfin, pour tout dire, il faut ajouter que cette évolution complète de la pensée n'est pas le fait de tous les esprits. Il en est beaucoup qui restent en route, faute de force, de courage, de souplesse, d'étendue ou de finesse. Il y a les esprits bornés, qui s'enferment et s'entêtent dans une sorte de monomanie systématique. On a beau leur crier qu'ils sont dans un trou où l'horizon des choses leur échappe; ils sont sourds à tout écho, aveugles à toute démonstration de la vérité. Il y a les imaginatifs, qui ne comprennent les choses qu'autant qu'ils peuvent se les représenter; ceux-là ne sortent guère des constructions et des conceptions de la philosophie mécanique. Il y a les anthropomorphistes obstinés, auxquels le sens métaphysique manque au point de ne pouvoir comprendre les conditions d'existence de l'Infini et de l'Universel. Il y a les mystiques, dont la sensibilité maladive s'effraye des épreuves laborieuses, des incertitudes et des angoisses par lesquelles doit passer tout esprit ferme et libre, avant d'arriver à la vraie foi, à la foi de la science. Ceux-là, ou n'entrent pas dans la carrière philosophique, ou, après y être entrés, l'abandonnent avant d'atteindre le terme de leurs efforts, pour se réfugier dans le ténébreux et muet sanctuaire d'une théologie *révélée*. Il est aussi d'imperturbables logiciens que l'intuition de la vérité, si nette, si vive qu'elle soit, ne peut affranchir d'une formule ou d'un syllogisme. Il est enfin de subtils *abstracteurs de quintessence* que nul sentiment de la réalité ne peut distraire des spéculations raffinées qui leur ont fait perdre de vue le monde de l'expérience. Toutes ces variétés d'esprits, pour une raison

ou pour une autre, font défaut à la dialectique qui entraîne la pensée humaine vers son but. Mais il n'en reste pas moins vrai que cette dialectique est la loi de tout esprit bien fait.

L'esprit de ce livre est tout entier dans le titre : *métaphysique positive*. C'est dire que je crois à la métaphysique, sans croire aux abstractions réalisées qu'on nous a trop souvent présentées sous ce nom. Je ne suis ni empiriste, ni idéaliste, dans le sens historique du mot. Je crois à la raison, à sa portée transcendante, à son objet propre. Mais je tiens qu'elle ne va pas plus sans l'expérience que l'imagination et l'entendement, et qu'en dehors de la réalité son objet n'est jamais qu'un idéal de la pensée. Imagination, entendement, raison, c'est toujours la même fonction de l'esprit opérant par analyse et par synthèse sur des éléments divers, perceptions, notions, jugements. Tout s'explique, à mon sens, par cette double opération, la matière étant invariablement donnée par l'expérience, source unique, je ne dis pas de nos conceptions, mais de nos connaissances. Pour moi, la raison n'est point cette faculté mystérieuse dans son mode d'action, divine dans son origine, que la philosophie idéaliste célèbre plutôt qu'elle ne la décrit. Si la fausse et superficielle analyse de Locke et de Condillac n'a pu l'atteindre et la définir, la véritable analyse reprend ses droits aujourd'hui. Elle montre les conceptions rationnelles se dégageant des données de l'expérience par une nécessité logique fondée sur le principe d'identité. C'est ce qu'un jeune philosophe de l'école critique, M. Taine, a fait voir avec une force d'analyse et une netteté d'expression qui ont singulièrement éclairé les esprits libres, et qui auraient dû faire réfléchir les idéalistes les plus obstinés. Peut-être un succès plus complet eût-il été obtenu, si l'au-

teur, esprit trop élevé, trop riche pour s'enfermer dans la triste *philosophie de la sensation*, eût réservé plus explicitement les droits de la raison, de la pensée et de la métaphysique, méconnus par l'étroit empirisme de cette école. Mais, s'il voit vite, il voit juste. Sous des formes vives et piquantes, sa critique est sérieuse, bien que trop rapide peut-être sur ces philosophes qui enveloppent une pensée profonde et vraie dans un langage obscur. En ce moment, la guerre aux abstractions de la pensée et aux mystères de la parole est à l'ordre du jour ; la science en a souffert et en souffre encore tellement, qu'on est tout charmé de cette façon si nette et si leste de mener les questions. Mais au fond M. Taine est plus idéaliste qu'il ne le dit, et qu'il ne le veut peut-être ; il donnera un éclatant démenti à ceux qui l'accusent purement et simplement de matérialisme. Avec de telles facultés d'analyse et une telle science, on ne peut borner sa pensée au *traité des sensations ;* on n'a pas débuté par Hegel pour finir par Condillac. Cette dernière école est jugée et bien jugée, soit dans ses méthodes, soit dans ses doctrines ; il n'y a rien à en reprendre, si ce n'est l'excellent langage. Quant aux partisans des idées *a priori*, ils auraient dû laisser les anathèmes à la théologie, et les déclamations à la rhétorique. La science eût gagné à une critique serrée qui eût montré, s'il y a lieu, les erreurs et les lacunes de cette analyse des vérités rationnelles.

Quoi qu'il en soit, l'analyse reste la vraie méthode. La métaphysique n'a rien à en craindre ; c'est une épreuve dont elle doit sortir avec honneur. L'analyse ne fera qu'en raffermir les bases, en substituant sa lumière au mystère encore non éclairé d'une prétendue faculté révélatrice. Les vérités *a priori*, sur lesquelles cette science repose, n'inspireront

plus de doute, du moment qu'il sera bien entendu qu'elles sont fondées sur les principes ordinaires de la démonstration, comme toutes les vérités *a priori* des autres sciences. La métaphysique a eu et aura de tout temps pour objet l'Être infini, nécessaire, absolu et universel. Or les conceptions de l'être, de l'infini, du nécessaire, de l'absolu, de l'universel sont tellement impliquées dans les notions du phénomène, du fini, du contingent, du relatif, de l'individuel, que l'esprit ne peut les en séparer. Aussi, pour pouvoir nier la métaphysique et les vérités qui lui sont propres, faut-il mutiler l'esprit humain et le réduire aux pures facultés de sentir et d'imaginer qui lui sont communes avec l'animal. Du moment que la raison, que la pensée, que la faculté propre à l'intelligence humaine entre en jeu, elle ramène nécessairement les objets de la sensation et de l'imagination sous les catégories de la quantité, de la qualité, de l'être, de la relation, de l'unité. Alors apparaît à l'esprit la distinction, puis la connexion logique des deux termes correspondants à chaque catégorie, du fini et de l'infini, du contingent et du nécessaire, de l'individuel et de l'universel, du relatif et de l'absolu, du phénomène et de l'être. La pensée entre donc forcément en pleine métaphysique, qu'elle en ait ou non conscience. Il n'y a qu'un empirisme grossier et en quelque sorte animal qui ait le droit de nier les conceptions et les vérités de cette science, au prix des facultés supérieures de l'intelligence.

Mais s'il en est ainsi, dira-t-on, comment se rencontre-t-il un si grand nombre d'esprits qui nient la métaphysique et son objet, l'Être infini, absolu, universel, Dieu? La raison en est simple. Nulle pensée humaine ne peut nier Dieu sous les attributs métaphysiques ci-dessus énumérés. Mais la théologie

soulève d'autres problèmes sur lesquels les esprits se divisent. Ou bien elle nous fait un Dieu abstrait en dehors du monde de la réalité; ou bien elle imagine un Dieu doué d'attributs physiques ou psychologiques incompatibles avec les attributs métaphysiques qui constituent son essence. Dans les deux cas, il n'est pas étonnant que les esprits sévères répugnent aux abstractions ou aux idoles. Il en est de la question théologique comme de toutes les autres. C'est surtout des fausses définitions de la liberté qu'est sorti le fatalisme. Ce sont également les fausses idées sur Dieu qui ont engendré l'athéisme. Il est donc très important, dans la question théologique, de distinguer les conceptions rationnelles qui forment l'essence même de l'idée de Dieu et sur lesquelles le doute est impossible, des notions physiques ou psychologiques que l'expérience et l'induction ont pu y ajouter et sur lesquelles le doute est parfaitement légitime. Il n'est point d'athée, tant que Dieu est conçu comme l'Être infini et universel. Il s'en trouve, et en grand nombre, du moment que Dieu est séparé du Monde, ou revêtu d'attributs contraires à son idée même.

Toutes ces aberrations théologiques ont leur principe d'erreur dans une analyse fausse ou incomplète, et leur remède dans une critique radicale des jugements métaphysiques de la raison. Tant qu'on fait de cette fonction de l'intelligence une véritable faculté révélatrice, sans rapport avec l'expérience, ouvrant à la pensée un monde à part n'ayant rien de commun avec celui des réalités finies et individuelles, on est conduit à un Dieu substantiellement distinct de l'univers. Mais aussitôt que l'analyse nous a fait comprendre que la raison n'opère qu'avec le concours et sur les données de l'expérience, nous nous gardons bien d'assigner à ses con-

ceptions un objet en dehors de la réalité, et de reléguer par delà le temps et l'espace l'Être infini qu'elle nous montre sous les formes finies de la réalité.

Mais alors n'est-ce pas tomber dans le panthéisme? N'est-ce pas identifier Dieu avec le Monde? Voilà la grande objection. Toute la théologie réside dans l'intelligence du rapport du Monde à Dieu. C'est peu de concevoir Dieu comme l'Être infini, et le Monde comme la totalité des êtres finis. Le tout est de comprendre Dieu dans le Monde, ou le Monde en Dieu. Or l'imagination en est radicalement incapable; elle ne comprend la distinction et l'identité des choses que sous une forme matérielle, ou du moins individuelle, qui se prête à une représentation dans l'espace ou dans le temps. Dans cette représentation, la distinction et l'identité s'excluent absolument. Quand donc la théologie admet l'imagination dans son domaine, elle se condamne à l'alternative ou d'un Dieu si abstrait qu'il en est impossible, ou d'un Dieu si réel qu'il se confond avec le Monde. Idéalisme chimérique, ou athéisme véritable, voilà les deux extrémités où mène l'imagination. Heureusement la raison voit autrement les choses. Où l'imagination trouve une contradiction absolue, la raison reconnaît une nécessité évidente. Dieu et le Monde ne font-ils qu'un? Dieu et le Monde font-ils deux? Est-ce la distinction, est-ce l'identité qui est la vérité? Ce problème insoluble pour l'imagination, la raison le résout par la conciliation des deux thèses en apparence contradictoires. Elle établit la distinction *logique* et l'identité *substantielle;* elle définit Dieu l'Être universel conçu dans son *idéal*, et le Monde le même Être universel vu dans sa *réalité*. Vrai mystère pour l'esprit habitué à voir les choses, à juger de leurs rapports par l'imagination, cette solution est la lumière

qui éclaire tous les points obscurs de la théologie. Je ne puis que l'indiquer ici, renvoyant au livre les développements et les démonstrations nécessaires pour porter la conviction dans toutes les intelligences.

Qui dit Dieu dit l'Être infini, universel, nécessaire, absolu, l'Être en soi, objet de conception, non de connaissance pour l'esprit humain. Tout ce que l'imagination ou l'induction peuvent ajouter à ces attributs métaphysiques, pour en déterminer davantage l'idée, ne fait que l'altérer ou la fausser. Tout attribut physique ou psychologique, en *naturalisant* ou en *humanisant* Dieu, le fait descendre dans la catégorie des êtres finis, alors même que cet attribut serait élevé à la perfection. Le Dieu de la raison pure est le seul vrai; le Dieu de l'imagination, le Dieu de la sensibilité, le Dieu de la conscience ne sont que des idoles. Je sais que si la théologie en a fini avec le Dieu Nature, elle est encore loin d'en avoir fini avec le Dieu personne, le Dieu Esprit. Que l'Esprit soit une forme de l'Être universel supérieure à la Nature, rien n'est plus évident. Mais le langage d'une sévère théologie ne permet pas de donner le nom de Dieu à l'une plutôt qu'à l'autre de ces déterminations. En tant qu'Être infini et universel, Dieu n'est pas plus Esprit qu'il n'est Nature. S'il n'est pas Tout, il n'est pas Dieu; car alors il laisse en dehors de lui quelque chose qui le limite.

Cette doctrine ne sera jamais du goût des théologiens de l'imagination ou du sentiment. On veut un Dieu que l'âme, sinon les sens, puisse atteindre. Mais la raison ne le permet pas, et oppose aux idoles de la conscience les mêmes objections qu'aux idoles de l'imagination. « Comment pouvez-vous adorer des dieux fabriqués par la main de l'homme? disaient les chrétiens aux adorateurs d'idoles. Vous savez le nom des

artistes qui les ont faits, la date de leur création, la matière dont ils les ont formés. Et vous vous prosternez devant leurs œuvres! » A quoi les païens n'avaient qu'une réponse : la beauté divine de ces idoles, et le sublime génie des Phidias qui les avaient élevées. Nous dirons de même aux théologiens du sentiment : « Et vous aussi vous adorez une idole faite de main d'homme. Nous savons de quels éléments l'ont formée vos admirables artistes, ces écrivains de tant d'imagination, de sensibilité, d'éloquence. C'est avec les facultés de l'homme qu'ils ont fait les attributs de votre Dieu; c'est avec les traits de l'humanité qu'ils ont composé les traits de la figure divine, objet de votre culte passionné. » Et quand la critique met à nu leur procédé de création, les théologiens n'ont d'autre réponse à lui faire que celle des païens: « Voyez notre Dieu; comme il est beau et digne d'amour? »

C'est donc le Dieu de la raison et de la science qu'il faut à la théologie, et non un Dieu de l'art, si parfait qu'il soit. La métaphysique cherche le vrai, non le beau. L'Humanité, nous dira-t-on, ne l'entend pas ainsi; il lui faut un Dieu qu'elle puisse connaître, aimer, sentir par le cœur, sinon voir par les yeux. — D'accord ; la métaphysique n'y contredit pas. Elle ne veut pas lui arracher les objets de son sentiment, de son amour, de son adoration. Elle ne lui demande qu'une chose : c'est de les reconnaître pour ce qu'ils sont, et de ne pas se laisser prendre à des idoles. L'imagination et la conscience ont leur vérité comme la raison. Le Jupiter de Phidias est vrai. La sublime figure du Christ est vraie, d'une vérité bien supérieure. Le Dieu de la Nature est vrai comme Idéal de l'imagination. Le Dieu de l'Esprit est vrai comme Idéal de la conscience. Tout ce qui est bon, beau, sublime dans le monde physique et dans le

monde moral, est divin, sinon Dieu, puisque Dieu comprend tout. La divinité de ces grands symboles de l'idéale beauté, de l'idéale vertu, de l'idéale sagesse, de l'idéale sainteté se révèle clairement à l'imagination, à la sensibilité, à la pensée, à la volonté de l'homme par les heureux et puissants effets qu'ils y produisent. Conservons-les donc dans le sanctuaire, comme des images de Dieu, même comme des dieux, si nos théologiens le veulent. Convenons seulement que nul d'entre eux n'est Dieu, le grand, le vrai Dieu de la raison.

La cosmologie n'est pas moins faussée que la théologie par l'imagination ; le monde *pensé* est tout autre que le monde *imaginé*. L'imagination nous représente le monde comme une masse immense de matière éparse, comme une infinie collection de forces disséminées dans le champ vide de l'espace. Il ne vient guère à la pensée des esprits vulgaires, ni même à celle de nos savants, que cette image de la vie universelle ne soutient pas un instant le regard de la raison ; que *vide* est synonyme de *néant ;* que l'atome est une hypothèse inintelligible ; que l'être est toujours et partout, sans solution possible de continuité, soit dans le temps, soit dans l'espace ; que la vie universelle est une dans son apparente dispersion ; qu'enfin le Monde est un Être, et non simplement un Tout. Et pourtant c'est ce que démontrent la raison et l'expérience, la métaphysique et la science. Ici encore la pensée rectifie les représentations cosmologiques de l'imagination, au grand étonnement des géomètres et des empiristes. Les savants de profession trouveront, j'espère, dans ces entretiens la preuve que la métaphysique n'est pas inutile à la science, quand celle-ci veut s'élever à une conception générale des choses.

L'histoire n'entre que pour une très faible part dans ce livre ; je n'y touche qu'à propos de la critique des systèmes. Comme j'avais à considérer les systèmes dans leurs principes et leurs types généraux plutôt que dans leurs développements et leurs variétés, j'ai cru devoir me dispenser de citations. Les doctrines de la philosophie ancienne, et de la philosophie moderne jusqu'à Kant, sont assez connues et assez bien expliquées pour que la critique puisse opérer sûrement sur des simples résumés. Il n'en est pas de même des derniers systèmes de la philosophie allemande, et particulièrement du système de Hegel, le plus obscur, le plus complet, le plus important de tous ; ce dernier ne pouvait être connu du lecteur français sans une exposition assez développée. Mon ignorance absolue de la langue me privant de l'avantage de puiser aux sources, j'ai dû m'en rapporter aux traductions et aux résumés les plus estimés, particulièrement au consciencieux ouvrage de M. Wilm, qui a obtenu les suffrages de l'Académie des sciences morales. L'opinion des juges les plus compétents sur ce grand travail est que, si la critique est incomplète et parfois superficielle, l'analyse et les traductions sont d'une parfaite exactitude. J'ai donc pu, sans trop de témérité, prendre ce livre pour base de mon exposition et de ma critique. Si cette partie du livre est la plus difficile à saisir, cela ne tient pas à l'insuffisance des éléments dont j'ai disposé, mais à l'obscurité native des idées et des formules de cette philosophie. Sauf erreur, j'incline à croire qu'on ne pourrait, sans la refaire, la rendre beaucoup plus accessible à l'esprit français. Refaire à notre usage la pensée et la langue philosophiques de l'Allemagne serait assurément une entreprise fort utile, mais qui n'entrait point dans le dessein de ce livre. J'ai tâché d'être aussi clair que

possible, sans rien changer à cette pensée ni à cette langue. Ai-je réussi? Le lecteur en jugera.

Les amants jaloux de la philosophie française trouveront peut-être ma critique trop sympathique à la philosophie allemande, et regretteront que mes conclusions s'en rapprochent autant. Si ma pensée a rencontré celle des puissants esprits dont s'honore cette philosophie, c'est en suivant une logique toute naturelle, et sur laquelle la tradition de de la pensée allemande n'a nullement influé. Il y a plus; c'est que je n'ai compris quelque chose aux obscures formules de Schelling et de Hegel qu'après être parvenu moi-même, par une analyse et une critique toutes françaises, aux grands principes et aux vues profondes de cette école. Jusqu'à ce que j'en fusse là, les conclusions m'en paraissaient paradoxales, et même inintelligibles. Cela m'est arrivé, du reste, pour toutes les grandes doctrines de l'antiquité et des temps modernes. Il m'a toujours été impossible de les comprendre, à moins d'un travail assez lent et tout personnel de ma pensée. Cette habitude est même si forte chez moi, que j'ai beaucoup de peine, en ne voulant exposer que la pensée d'autrui, à ne pas y mêler la mienne propre. Je n'ai pas la faculté de m'assimiler immédiatement la pensée d'autrui, et j'ai toujours admiré la merveilleuse facilité de l'esprit français à la réfléchir sans l'absorber. Mon esprit ne s'est ouvert à la philosophie allemande que le jour où une pensée analogue, toute de réflexion personnelle, y est entrée.

Du reste, je l'ai dit au début de cette préface, je n'aime nullement à penser seul. Je suis donc heureux de me voir en si forte compagnie. Si certains lecteurs trouvaient que je n'ai pas fait preuve de goût, en préférant l'école allemande à cette autre société d'excellents esprits et de grands écrivains

qui font la gloire de la philosophie française depuis plus de deux siècles, j'oserais leur dire que, dans les choses de la science, il s'agit moins du beau que du vrai. Descartes, Malebranche, Bossuet, Fénelon, Leibnitz, sont infiniment plus agréables à lire et à suivre que ces rudes et puissants penseurs de l'Allemagne. Mais leur philosophie est d'un autre temps; ni les idées, ni les arguments qu'elle contient n'ont échappé à la critique de Kant et de son école. Elle ne peut répondre aux besoins nouveaux de la pensée moderne. En la ressuscitant, on réveille toutes les objections que la nouvelle philosophie a eu pour mission de résoudre. Si donc nous nous attachons à cette dernière, c'est parce qu'elle est, malgré ses vices de méthode et de langage, la vraie philosophie de notre siècle. Elle seule en exprime l'esprit, en résout les problèmes, en satisfait les exigences. Les organes les plus accrédités de la philosophie française l'ont pensé et proclamé au début de ce siècle. Pourquoi faut-il que le découragement, la peur de l'inconnu, l'horreur de l'obscurité germanique, le sentiment de l'art les ait rejetés dans le sein d'une philosophie que la critique a jugée, que la science repousse, et qui ne devrait plus trouver de croyants que parmi les lettrés et les théologiens?

Telle est d'ailleurs la force irrésistible des idées nouvelles, que la philosophie classique, malgré toute l'éloquence de ses anathèmes et l'habileté de ses manœuvres, ne peut en comprimer l'essor. On a réussi à effrayer l'esprit français par le tableau des excès de l'école allemande, et en même temps à l'égayer par les bizarreries scolastiques de son langage. Mais à défaut des idées et des formules, les instincts, les aspirations de cette philosophie ont gagné la

pensée française. S'il y a chez nous aujourd'hui, je ne dis pas une doctrine, mais un sentiment vivant, un mouvement d'esprit véritable, c'est la philosophie allemande ou une philosophie analogue qui en est l'objet ou le but. Toute philosophie qui en fait abstraction pour revenir, soit au XVIIe, soit au XVIIIe siècle, n'est plus de notre temps. Si le principe de la pensée moderne est Descartes, le principe de la pensée contemporaine est Kant. La révolution accomplie par l'un n'est ni moins radicale ni moins générale que la réforme opérée par l'autre. En France, en Europe comme en Allemagne, il n'y a de philosophie vraiment actuelle et vivante que celle qui procède de la grande école critique du dernier siècle. Tout ce qui précède cette révolution est mort, et ne peut être qu'un objet de culte pour la littérature, ou de recherche pour l'érudition. L'Allemagne a fait son œuvre métaphysique à sa façon, avec les qualités et les défauts qui lui sont propres. Cette œuvre est finie, au moins dans le domaine de la spéculation. En dépit des excès, et des réactions provoquées par les excès, la grande pensée de Kant, de Fichte, de Schelling, de Hegel a passé dans la substance de l'esprit allemand. Art, religion, législation, politique, histoire, tout la reflète ou la reproduit. Elle est descendue des sommets de l'école dans la moyenne du monde savant. L'œuvre de la France est encore à faire, après les grands, les excellents travaux d'érudition et de critique historique dont la philosophie éclectique a donné le signal et l'exemple; la question métaphysique y est à reprendre au point où l'a laissée l'école de Kant. Descartes et Leibnitz appartiennent à l'histoire, de même que Platon et Aristote; toute la différence est de l'histoire moderne à l'histoire ancienne. Il faut autre chose à la pensée de notre temps, si l'on ne veut pas que la philo-

sophie critique soit le dernier mot de la science. C'est ce qui m'a décidé à publier ces entretiens. Il m'a semblé qu'en ruinant l'ancienne métaphysique, cette philosophie ne faisait que préparer le terrain d'une nouvelle science. J'ai cru qu'en la délivrant de ses idoles et de ses préjugés, l'analyse et la critique laissaient à la métaphysique ses vrais principes et ses bases solides. Des amis du XVIIe siècle pourront trouver que j'ai fait trop de sacrifices à l'école critique, et que la métaphysique *positive*, telle que je l'entends, n'est plus la métaphysique. Mais la question est de savoir si c'est l'erreur ou la vérité qui est sacrifiée. Si ce n'est que l'erreur et la fiction, je n'aurai pas trahi la cause commune. On sert plus une science, en désarmant ses ennemis par des réformes nécessaires, qu'en abusant ses amis par des prétentions qui ne supportent pas l'examen. Seulement, n'est-ce point la vérité qui a été sacrifiée? Entre nos amis et nous, le public sera juge.

E. VACHEROT.

PRINCIPES

DE

MÉTAPHYSIQUE POSITIVE

PREMIER ENTRETIEN.

IMPUISSANCE DE LA MÉTAPHYSIQUE.

Le Savant. — Selon votre habitude, mon cher philosophe, vous voilà encore rêveur et soucieux !

Le Métaphysicien. — Et vous, monsieur le savant, toujours joyeux et épanoui !

Le Savant. — Et d'où me viendrait cette inquiétude qui vous ronge l'esprit et vous assombrit le visage ? Il en est de la santé de l'intelligence comme de celle du corps. Elle se conserve ou se perd, se fortifie ou s'affaiblit sous l'influence de causes analogues. Nos esprits se nourrissent bien différemment. Le vôtre souffre, languit, parce qu'il se repaît d'abstractions. Le mien vit de réalités ; voilà pourquoi vous le trouvez calme et satisfait. Votre esprit est sain, il ne demande qu'à vivre. Changez de régime, et vous le verrez renaître à la santé ; il retrouvera cette douce quiétude que vous lisez sur mes traits.

Le Métaphysicien. — Je suis triste, il est vrai ; mais j'aime encore mieux ma tristesse que votre sérénité. Si mes ab-

stractions vous semblent creuses, je trouve vos réalités un peu grossières. L'inquiétude de ma pensée vient de la grandeur de son horizon ; la quiétude de la vôtre tient aux étroites limites dans lesquelles vous l'enfermez. Je ne vous envie pas ces réalités qui se laissent toucher, sentir, voir, saisir par l'expérience ; je préfère les vérités de pure contemplation qui ne se montrent qu'aux yeux de l'intelligence. Je vois bien que ces vérités ont une élévation, une profondeur, une portée qui les rendent plus difficiles que d'autres à saisir, à sonder, à définir. Je me résigne à cette imperfection de la métaphysique, qui tient à sa haute portée ; je m'y résigne d'autant plus volontiers qu'à mon sens un seul rayon de cette ineffable lumière éclaire mieux la scène du monde que toute votre science *positive*.

Le Savant. — Doucement, monsieur le philosophe, modérez votre essor, ou nous risquons de ne plus pouvoir nous rencontrer. La métaphysique a des ailes, nous ne le savons que trop, et se complaît dans les régions supérieures de la pensée. Elle plane sur les choses, à une merveilleuse hauteur, sans daigner y pénétrer. Elle contemple sans percevoir ; elle embrasse tout, sans rien saisir. Elle vole et ne marche pas. Il lui faut, pour déployer ses ailes, beaucoup d'espace et de vastes horizons. Elle fait dans l'infini des bonds énormes, et, semblable aux dieux d'Homère, en quatre pas elle est au bout du monde. Mais de tous ces mouvements prodigieux, de ces efforts surhumains quelle trace reste-t-il ? Aucune. Est-ce bien la peine de voler pour n'arriver jamais ? Qu'importe ces courses vagabondes, ces promenades sans fin dans l'espace ? La métaphysique crée beaucoup, crée sans cesse. Elle tisse admirablement ses systèmes ; seulement elle les tisse, comme dit Bacon, avec des fils d'araignée.

Elle fait assurément des chefs-d'œuvres d'art et de subtilité, mais elle ne fait pas des œuvres de science : et plus on admire ses rares et puissantes facultés, plus on regrette la fragilité de ses systèmes. A quoi bon tant de génie pour des constructions sans base, ou dont la base est aussi peu fixe qu'un sable mouvant, et qui s'évanouissent au premier souffle de l'analyse.

LE MÉTAPHYSICIEN. — On ne fera pas le même reproche à votre science. Si elle s'égare parfois, ce n'est point sur les sommets de la pensée. Elle n'oublie jamais dans ses voyages le précepte de son maître, l'empirique Bacon, *non alæ, sed plumbum addendum menti*. Elle n'a pas d'ailes; mais a-t-elle seulement des pieds ? Elle ne vole pas ; mais en marche-t-elle mieux pour cela ? Je conviens qu'elle se tient ferme sur le terrain de la réalité. Elle a même si peur de le quitter qu'elle s'y cramponne, et qu'elle y rampe pour ne pas tomber. Mais, si lents et si laborieux que soient ses mouvements, arrive-t-elle réellement au but ? Si le but de la science est de recueillir et d'entasser des faits, sans pénétrer jusqu'aux causes qui les expliquent, sans embrasser les rapports qui les lient et en font un système, je conviens que vous l'atteignez. Mais, si vous me permettez de me servir de l'autorité de Bacon que vous invoquez sans cesse contre la métaphysique, vous faites comme cet insecte qui amasse et entasse, par un aveugle instinct d'avarice, sans but, sans mesure, sans tirer parti le plus souvent de ses richesses. Si donc, comme l'ont toujours pensé les esprits élevés, le but de la science est de s'élever aux causes et aux principes des phénomènes, vous n'arrivez jamais, condamné que vous êtes à errer dans le labyrinthe obscur et rocailleux de l'empirisme ; vous sentez la terre ferme sous vos pieds, mais vous man-

quez de lumière et d'horizon. Vous ressemblez à ces animaux à qui la Nature a refusé la vue, le plus noble, le plus philosophique de tous les sens, leur laissant le tact qui en est le plus nécessaire et le plus sûr. Votre science n'est qu'une matière sans forme. Le terrain en est solide ; mais où est l'édifice, où sont ces sommets qui étendent le champ de la vision? J'y vois tout au plus les fortes assises d'un monument qui attend son véritable architecte, et que les mains de vos empiriques n'élèveront jamais.

Le Savant. — Trève de plaisanteries et de métaphores, si vous le trouvez bon ; ce sont des armes légères qui ne terminent jamais une discussion. Nous pourrions continuer longtemps sur ce ton sans que la question avançât d'un pas. Si Descartes et Gassendi s'étaient contentés de se renvoyer les épithètes de *caro* et de *spiritus*, ils n'eussent point éclairci les questions métaphysiques qui les divisaient. Parlons sérieusement. Le but de ces entretiens n'est pas de faire montre de bel esprit, ou assaut d'épigrammes. Nous voulons tous deux une discussion sincère et sérieuse qui aboutisse à la démonstration d'une vérité, et non au vain triomphe d'une thèse. Quant à moi, vous me voyez tout disposé à croire à la métaphysique; mais il me faut des raisons. Ni l'esprit, ni l'éloquence n'ont prise sur moi. Si la métaphysique veut prendre place dans la science, elle fera bien de commencer par en parler le sévère langage. La lumière avant tout, l'irrésistible lumière de l'évidence, voilà ce qui nous fera rendre les armes, à nous autres savants. Malheureusement vous débutez par un aveu accablant pour la métaphysique; vous parlez de vérités sublimes qu'on ne peut ni saisir, ni définir, ni embrasser, ni approfondir. Mais alors vous sortez du domaine de la science pour entrer dans celui de la poésie. Fille

de l'imagination et de la métaphysique, la poésie se fait gloire de sa double origine. C'est le beau qu'elle cherche et non le vrai. Elle plaît, elle enchante ; mais elle n'a pas la prétention de démontrer. Les métaphysiciens sont des poëtes qui ont manqué leur vocation. Qu'ils y reviennent, rien de mieux. Mais alors qu'ils ne parlent que la langue des dieux ; ils trouveront faveur parmi nous. Nous aussi, nous aimons l'art ; mais nous le voulons à sa place ; nous ne souffrons pas la confusion des genres. Votre métaphysique fait parler à la poésie le langage de la science ; elle met en syllogismes les romans de l'imagination ou les sentiments de l'âme. L'art a tout à perdre à cette métamorphose, sans que la science puisse rien y gagner. On a cru faire l'éloge de la métaphysique en disant qu'elle est tout à la fois science et poésie. C'est la meilleure critique qu'on pût en faire ; elle n'est science et poésie que parce qu'elle n'est ni l'une ni l'autre. Fausse poésie et fausse science, voilà la métaphysique, quand même elle se pare des grâces du génie d'un Platon ou d'un Malebranche, ou qu'elle se hérisse des formules d'un Aristote et des syllogismes d'un Spinosa. Nous ne pouvons supporter la métaphysique qu'à une condition, c'est qu'elle reste dans le domaine de la poésie, et qu'elle en parle la langue. La science et la poésie peuvent s'entendre et s'aimer comme deux sœurs immortelles, comme deux filles légitimes de l'esprit humain ; elles le peuvent d'autant mieux qu'elles se ressemblent moins, et que le contraste favorise la sympathie. Mais la métaphysique, née du mélange impur des formules de la science et des sentiments de la poésie, est le fruit de l'adultère. Elle a pu, elle a dû jouir d'une certaine faveur, au berceau de l'esprit humain, alors que toutes les formes de la pensée étaient confondues, que la théologie,

l'histoire, la science, la poésie, encore enfouies dans le chaos, n'avaient pas nettement marqué chacune leur place, leur caractère, leur but, leur objet, leur forme, leur nom dans l'encyclopédie des œuvres de l'esprit. Mais, depuis que cette séparation nécessaire est accomplie, la métaphysique n'a plus de raison d'être. La confusion des genres la faisait vivre; la distinction la replonge dans le néant. Il n'y a plus de place pour elle dans le domaine de la pensée. Jamais la science ne la reconnaîtra pour sa sœur. La théologie la repousse, parce qu'elle en a peur; la poésie craint de ternir ses ailes brillantes au contact de ses abstractions. Elle n'a plus d'asile nulle part; elle est de trop dans les œuvres de l'esprit humain.

Le Métaphysicien. — L'arrêt est dur, mais vous en reviendrez. En attendant, permettez-moi de vous dire que, si la métaphysique risque d'être confondue avec la poésie, la science, telle du moins que vous la faites depuis un siècle, ne court pas le même danger. Vous ne visez pas haut, si vous visez sûr. C'est une justice à vous rendre que vous ne rêvez jamais. Mais êtes-vous bien sûrs de penser? Vous regardez, vous touchez, vous palpez la réalité; vous observez les détails avec la loupe; vous pénétrez avec le scalpel dans l'intérieur de la Nature; vous comptez les grains de sable; vous mesurez les infiniment petits; vous notez les *indiscernables*. Vous multipliez les genres, les espèces, les variétés. Vous enrichissez certainement la science, si elle n'est qu'un magasin dans lequel on entasse indéfiniment. Mais si elle est autre chose qu'un récipient, si elle est un édifice qui toujours doit s'élever, sans jamais s'arrêter, convenez que vos savants du jour la surchargent de détails, l'encombrent de matériaux, au point de l'empêcher d'atteindre à cette hauteur,

d'où l'on peut découvrir l'ordre, l'harmonie, l'unité, le système des choses, le grand *cosmos* en un mot. Il est vrai que voir ainsi la Nature de haut, c'est *spéculer*, et que vos savants se défient de tout ce qui ressemble à la métaphysique. Mais alors ne parlez plus de poésie, et ne dites pas que vous l'aimez, puisque vous en tarissez la source. La Nature a certainement sa poésie, inférieure à celle de l'âme humaine, mais grande et ravissante encore. D'immortelles œuvres en sont le témoignage. Mais le côté poétique de la Nature est précisément ce que vous supprimez. C'est l'harmonie, la fin, la raison, le sens, le côté intelligible du monde. Croyez-vous faire de la poésie avec de la matière seulement, avec des formes, des couleurs? Si la poésie est l'art par excellence, c'est parce qu'elle exprime le beau d'une façon plus claire que les autres arts, c'est que ses symboles sont les plus transparents et les plus intelligibles. Or qu'est-ce que le beau, sinon la forme visible, l'image du vrai et du bien? La matière, la réalité, n'est pas belle par elle-même, quels que soient l'éclat de ses couleurs, la perfection de ses formes, la puissance de ses effets. Elle n'est pas belle pour les oreilles, pour les yeux, pour les mains, pour les sens, qui ne perçoivent que des qualités sensibles. Elle n'est belle que pour l'intelligence et pour l'âme, qui en entrevoient le principe invisible, immatériel, purement intelligible. L'intelligence perçoit l'idée sous la forme, l'âme sent la vie sous la couleur; c'est pour cela que la forme et la couleur sont belles, c'est-à-dire *expressives*. Or qui révèle au poëte, à l'artiste, à l'amant de la Nature, ce monde des idées, des forces, de la vie, de l'âme, de l'esprit, dont le monde matériel n'est que la représentation visible, sinon la métaphysique? En la supprimant, vous tarissez la source de la vraie,

de la grande poésie. Il ne reste plus qu'une poésie toute matérielle, dont l'unique mérite est de flatter les sens, de bien résonner à l'oreille, d'étaler devant les yeux de puissantes formes ou de riches couleurs, et dont l'unique procédé est d'imiter, de copier servilement la Nature ; poésie de toutes les écoles matérialistes dont on se lasse bien vite, parce qu'elle ne dit rien à l'âme ni à l'intelligence. On a vu cette poésie à l'œuvre au XVIIIe siècle, dans les plus beaux jours des sciences physiques et naturelles, au milieu de ces grandes découvertes qui nous révélaient les lois, les forces, la grandeur infinie de la Nature. Toute cette science a-t-elle fait jaillir une inspiration poétique ? Les seuls poëtes qui aient su célébrer dignement la Nature étaient d'une autre école et avaient puisé à une tout autre source. La métaphysique est donc, quoi que vous en disiez, une sœur légitime de la poésie, puisque c'est elle qui l'éclaire, l'inspire, l'élève à ce monde supérieur, principe et source de toute beauté, comme de toute vérité, d'où l'univers entier apparaît comme un immense symbole. Votre science, au contraire, en est l'ennemie ; en enfermant l'esprit humain dans le monde réel, elle le condamne à la prose.

LE SAVANT. — C'est ce que nous nions. La réalité, telle que la science l'a révélée depuis trois siècles, est plus grande et plus merveilleuse que la fiction. Le ciel de l'astronomie moderne n'est-il pas autrement sublime que le ciel des poëtes, même des poëtes inspirés. Que devient la *voûte éthérée*, que devient le *firmament* devant le système du monde, tel que les Newton et les Laplace l'ont exposé ? Quelle conception poétique, quelle spéculation métaphysique a jamais atteint à la hauteur de la *mécanique céleste ?* De l'imagination ou de la science, qui a le mieux fait comprendre l'infinitude des cieux ?

Le Métaphysicien. — Assurément vous avez agrandi le champ de l'imagination et de la poésie par vos magnifiques découvertes. Votre ciel, votre terre, votre univers prêtent bien autrement à la poésie que le ciel, la terre, l'univers des anciens. Mais ce n'est encore là qu'une matière, admirable il est vrai, pour l'inspiration poétique. Tant que ce ciel sera sans Dieu, cette terre sans vie, cet univers sans âme, vous aurez beau les décrire, les célébrer, vous ne ferez que de la prose. Le monde de la science est grand, sublime; il est infini en puissance, en étendue, en durée, en fécondité; il ne devient beau, vraiment poétique, que lorsqu'il a été transfiguré par la pensée métaphysique en un grand symbole de la vie, de l'âme, de l'intelligence et de Dieu.

Le Savant. — J'entends. Ici vous pouvez avoir raison. Mais alors ne nous parlez plus de méthode, d'analyse, de démonstration, de définition, de raison pure, de vérités évidentes et de toutes les prétentions scientifiques de la métaphysique. Si vous ne voulez que toucher les âmes, inspirer les imaginations, relever les arts, par le sentiment des choses morales et religieuses, prévenez votre lecteur qu'il sache bien que vous parlez la langue de l'éloquence et de la poésie, mais non de la science; vouez-vous définitivement au culte du beau, du bon, du saint. C'est encore là une noble mission, et nous ne sommes pas de ceux qui nient que la poésie ait son prix. Gardez-vous seulement des méprises et des confusions. Restituez à la métaphysique son vrai rôle et son vrai nom. Qu'elle rentre dans la poésie, dont elle n'eût jamais dû se détacher, et qu'elle continue à lui fournir ses plus hautes et ses plus profondes conceptions. Qu'elle cesse d'aspirer à une forme scientifique. Elle n'a jamais été, n'est point, ne sera jamais une science dans le vrai sens du mot.

Le Métaphysicien. — Et la raison, s'il vous plaît?

Le Savant. — C'est que vos systèmes de métaphysique ne réunissent aucune des conditions de la science, la clarté, la précision, l'exactitude, l'évidence, la vérification, enfin tout ce qui fait l'incontestable autorité de nos théories. Et malheureusement pour vos espérances, il faut avouer que c'est moins la faute de vos métaphysiciens que de la métaphysique elle-même. Ce n'est ni le génie, ni la sagacité, ni même la méthode qui vous ont manqué. Mais il semble que la nature même des questions métaphysiques se refuse à cette clarté, à cette précision, à cette exactitude, à cette évidence, qu'on retrouve dans les analyses ou les démonstrations des sciences positives. Dans ces sciences, toutes les questions sont simples ou susceptibles d'être simplifiées; on peut toujours en définir la portée et les limites. C'est ce qui fait qu'on ne les quitte point avant de les avoir épuisées. En métaphysique, les questions ont une étendue, une subtilité, une profondeur qui ne permettent pas de les épuiser. L'analyse a beau les creuser, elle n'en trouve jamais le fond. Il n'y a pas de synthèse assez puissante pour les embrasser et les enfermer dans des formules précises. Il n'y a pas de dialectique assez serrée pour les enlacer dans son réseau. La critique découvre toujours des éléments qui ont échappé à l'analyse, des faits qui résistent à la synthèse, des contradictions que la dialectique ne peut résoudre. Laissez donc tous ces procédés et toutes ces prétentions aux sciences proprement dites. Traitez les vérités métaphysiques par l'éloquence, par la poésie, par les arts de l'imagination. Faites de beaux livres, et même de beaux vers, si vous pouvez; mais renoncez à la chimère d'une *science* métaphysique.

Le Métaphysicien. — Je vous remercie de votre estime pour les vertus poétiques de la métaphysique, mais elle ne me suffit pas. Je trouve que vous concluez bien vite de mes premières paroles à son incapacité scientifique. Si je vous avais dit que la métaphysique n'est pas susceptible de méthode, d'analyses exactes, de définitions précises, de démonstrations rigoureuses, et des autres conditions de la science, l'aveu serait en effet décisif, et vous auriez raison de renvoyer les métaphysiciens à la poésie. Mais vous vous êtes mépris sur la portée de mes concessions. Je reconnais sans peine et sans crainte que les questions métaphysiques ont une tout autre étendue, une tout autre profondeur, une tout autre portée que les problèmes de la science. Mais cela même est un signe certain de l'excellence de la métaphysique ; car elle a ce point de commun avec les sciences dont s'honore le plus l'esprit humain. Il en est de la science comme de la vérité ; plus elle s'élève, plus elle se complique. De la matière brute à la matière organisée, de celle-ci à la vie, de la vie à la sensibilité, de la sensibilité à l'intelligence et à la pensée proprement dite, la Nature va s'élevant, s'enrichissant, se compliquant de plus en plus. De même, de la géométrie à la mécanique, de la mécanique à la physique, de la physique à la physiologie, de la physiologie à la psychologie, de la psychologie à la métaphysique, la science croît graduellement en importance, en dignité, en difficulté. Cette vérité n'avait point échappé au plus grand esprit de l'antiquité, Aristote, qui a rétabli la vraie hiérarchie des sciences, intervertie par Platon et son école. Une science est d'autant plus facile qu'elle est plus élémentaire, d'autant plus élémentaire qu'elle est plus simple, d'autant plus simple qu'elle est plus abstraite, d'autant plus abstraite qu'elle touche moins au fond intime de la

réalité, au mystère même de la vie. La géométrie, la première de toutes les sciences dans l'échelle de l'abstraction, est la dernière dans l'ordre de la Nature. Si Platon et toute l'école des philosophes géomètres l'ont mise à la tête de toutes les sciences, c'est qu'ils mesuraient faussement la dignité d'une science à son degré de simplicité et d'abstraction. Que la métaphysique, la première de toutes les sciences par l'importance de son objet, soit la plus compliquée et la plus difficile, j'en conviens volontiers. Elle demande, pour être traitée avec succès, des qualités rares à concilier, l'étendue et la précision, l'élévation et la solidité, la puissance d'attention et la rigueur d'analyse. Il est facile d'être clair, précis, rigoureux, judicieux, quand on opère sur des notions simples, exactes, évidentes, ou sur des faits grossiers et toujours observables. Les esprits les moins précis, les plus faux, peuvent y réussir. C'est dans les faits moraux, si délicats, si fugitifs ; dans les questions métaphysiques, si étendues et si complexes, que la rigueur d'analyse, que l'exactitude démonstrative est difficile. Plus la science approche des points obscurs, intimes, profonds de la vérité, plus elle veut de précision, d'exactitude, de solidité, dans les esprits qui se vouent à cette étude. A cet égard, il en est de la métaphysique comme de la médecine, comme de la politique, comme de toutes les sciences d'un intérêt vital pour l'humanité.

Le Savant. — Vous convenez que la métaphysique est la plus difficile des sciences, par la nature même des questions qu'elle traite. Vous avouez que, pour y réussir, il faut la réunion de facultés qui s'excluent ordinairement. Vous auriez pu dire toujours ; car vous ne citeriez pas un seul métaphysicien qui ait laissé un système à l'épreuve de la critique.

Auriez-vous la prétention de réussir là où les plus grands et les plus beaux esprits ont échoué?

Le Métaphysicien. — Je n'ai pas la folle témérité de tenter ce que le génie des Platon, des Aristote, des Descartes, des Spinosa, des Leibnitz, des Kant, aurait vainement entrepris. Il faut ici garder une juste mesure. Je pense que la vraie méthode a manqué le plus souvent, même aux plus grandes œuvres de la métaphysique, et, qu'en profitant des leçons de l'expérience, le moment est venu de mieux faire avec bien moins de génie. Mais l'histoire de la métaphysique n'en est pas moins un éclatant témoignage de la puissance de l'esprit humain et de la vérité de ses œuvres. Si la métaphysique n'a pas pleinement réussi, elle n'a pas échoué, dans la poursuite des hautes vérités qui en font l'objet. La vérité n'a pas toujours dans nos systèmes la rigueur, la précision, l'évidence de vos sciences exactes. On la sent encore plus qu'on ne l'y voit; on la comprend sans toujours la bien définir; on la montre plutôt qu'on ne la démontre. La grandeur des problèmes, l'imperfection des méthodes, l'obscurité et le vague du langage, font planer sur les plus solides doctrines encore bien des doutes et bien des nuages. Mais si l'esprit n'est pas complétement satisfait, le cœur est atteint et subjugué; car il a le sentiment invincible de la vérité.

Le Savant. — Je reconnais votre distinction de la science et de la vérité. Mais c'est de science qu'il s'agit entre nous. La métaphysique est-elle réellement une science, et si elle ne l'est pas encore, peut-elle le devenir? Voilà toute la question. Pour nous convaincre, nous autres savants, de la solidité de vos spéculations, il nous faut mieux que des épigrammes spirituelles, ou des tirades poétiques, ou même des réflexions éloquentes sur la beauté et la vérité de la méta-

physique. C'est son autorité scientifique qu'il faut établir. Montrez-moi vos méthodes, vos principes, vos résultats, vos progrès. Soyez clair, précis, démonstratif. Je ne suis pas de ces savants qui ne croient qu'aux réalités qui se touchent, se voient ou s'entendent. Je reconnais toute vérité, physique ou morale, naturelle ou métaphysique, au signe de l'évidence. Faites briller à mes yeux ce signe infaillible; je croirai à votre science. Mais voyons d'abord vos résultats.

Le Métaphysicien. — J'accepte la discussion sur ce terrain, et d'autant plus volontiers que je n'aurais pu moi-même en choisir un qui fût plus favorable à ma cause. La fécondité est de tous les mérites de la métaphysique celui qu'on peut le moins contester. C'est un spectacle vraiment merveilleux que le nombre, la grandeur, la richesse, la beauté de ses systèmes. De très bonne heure, quand les sciences proprement dites commencent à peine à bégayer, la métaphysique parle déjà le plus savant langage. Ces sciences en sont encore aux procédés les plus élémentaires de l'observation, aux résultats les plus grossiers de l'induction, que déjà la métaphysique soulève les plus hautes questions, résout les plus difficiles problèmes avec une audace et un génie qu'on ne saurait trop admirer. Elle fleurit sur le berceau même de la pensée humaine, dans cet Orient où l'esprit, noyé dans les délices ou accablé sous les coups d'une Nature tour à tour enivrante et terrible, n'a encore ni la conscience ni le libre exercice de sa force, et hésite perpétuellement entre le rêve et la science. En Grèce, dès le début, la métaphysique s'annonce par des doctrines obscures, mais profondes, et par des noms qui resteront dans son histoire. Tous les procédés de la pensée, tous les aspects de la vérité, toutes les écoles de la philosophie y ont déjà leurs représentants. Mais y a-t-il

rien de plus beau, de plus grand, de plus achevé que les systèmes de Platon et d'Aristote, qui ont rempli le monde du bruit de leurs noms? Et autour de ces deux astres éclatants de la métaphysique grecque, combien de satellites encore renommés? Les doctrines se multiplient sans nombre, se succèdent sans interruption, de l'époque socratique à l'époque alexandrine. Le mouvement néoplatonicien n'est pas moins fécond. Mêlant la tradition orientale à la science grecque, il élève la métaphysique à une hauteur qu'elle n'avait point connue encore. Même à cet hiver de l'esprit humain où aucune science ne pousse, qu'on appelle le moyen âge, la métaphysique fleurit de plus belle; elle étend ses rameaux dans toutes les directions; elle remplit tout de son immense et luxuriante végétation. La renaissance des lettres et la résurrection de l'antiquité aux xve et xvie siècles lui communiquent une vie nouvelle, une nouvelle fécondité. Enfin on ne compte plus les doctrines quand arrive le grand siècle de l'esprit moderne, le siècle de la méthode et de la vraie science; c'est encore la métaphysique qui tient le premier rang pour le nombre, la grandeur, l'éclat de ses œuvres. Les noms de Descartes, de Malebranche, de Spinosa, de Leibnitz, n'ont pas de rivaux dans l'histoire contemporaine des sciences, et les découvertes scientifiques de quelques-uns de ces grands hommes, si importantes qu'elles soient, contribuent moins à leur gloire que leurs spéculations métaphysiques. Cette noble étude n'est plus, il est vrai, la science par excellence au xviiie siècle. Locke, Condillac, Hume, Kant la discréditent et la remplacent par l'analyse, la critique de la pensée, l'idéologie et la grammaire générale. C'est un moment d'éclipse pour la métaphysique; mais ce n'est qu'un moment. Ce siècle n'a pas encore accompli son œuvre d'analyse que, régénérée et rajeunie par son

alliance avec les sciences, la métaphysique reparaît plus puissante, plus hardie, plus imposante que jamais, dans les systèmes de la nouvelle philosophie allemande. Voilà, ce semble, des résultats qui ne laissent pas de doute sur la fécondité de la métaphysique, et en présence desquels il est bien difficile de lui contester le droit d'existèr. On le lui conteste pourtant, tant est grande la défiance de certains esprits. Mais alors elle fait comme ce philosophe devant lequel on niait le mouvement : elle fait éclater de plus en plus sa puissance créatrice.

Le Dieu poursuivant sa carrière
Versait des torrents de lumière
Sur ses obscurs blasphémateurs.

Le Savant. — Voilà bien le langage de la métaphysique. Toujours de l'éloquence, au lieu de démonstration! Mais je vous ramène à la question. Ce n'est pas la fécondité de la métaphysique que nous contestons, nous autres savants, c'est sa solidité. Elle est très riche, trop riche en systèmes. L'est-elle autant en vérités bien démontrées? De tous ces systèmes si puissants, si divers, si habilement présentés, si éloquemment soutenus, lequel a résisté à la critique d'un adversaire ou à l'épreuve du temps? Que prouvent ces hardies constructions élevées les unes sur les ruines des autres, sinon le génie de l'architecte et la fragilité du terrain? Où est l'édifice resté debout? où est le monument que les siècles aient respecté? Platon a paru et a ébloui les esprits. Les a-t-il définitivement fixés? Aristote, avec un autre esprit et une méthode toute différente, a conquis et gardé plus longtemps les intelligences. Mais enfin il les a perdues sans retour. Vous pourriez me répondre que c'est de la vieille métaphysique, et que toutes les sciences de l'antiquité ont eu le même sort. Eh bien! prenez la métaphysique aux

plus beaux jours de l'esprit moderne, au moment même où les sciences prennent leur essor, sous la direction des grandes méthodes de Bacon et de Descartes, est-elle plus heureuse que dans l'antiquité? Ses systèmes, construits plus méthodiquement peut-être, ont-ils plus de solidité? La doctrine des *méditations*, la *vision en Dieu*, la théorie de la *substance unique*, la *monadologie* et l'*harmonie préétablie* ont-elles mieux résisté à la critique que les *idées* de Platon, les *formes* péripatéticiennes, les *hypostases* alexandrines?

Le Métaphysicien. — Prenez garde à ce que vous venez de dire. Votre critique n'atteint pas seulement la métaphysique; vos sciences elles-mêmes n'y échappent point. Est-ce que les savants n'ont pas leurs systèmes, comme les métaphysiciens? Est-ce que ces systèmes ont résisté à la critique et à l'épreuve du temps? Est-ce que les *tourbillons* de Descartes, la *théorie de la terre* de Buffon, le *système botanique des plantes* de Linné, les *hypothèses zoologiques* de Lamarck, et tant d'autres spéculations qu'il est inutile de rappeler, n'ont pas eu le sort des systèmes métaphysiques? Est-ce que la *théorie géologique des soulèvements* de M. Élie de Beaumont, si ingénieuse et si probable qu'elle soit, est autre chose qu'une hypothèse? Y trouvez-vous ce caractère d'absolue certitude, de parfaite évidence que vous exigez de nos métaphysiciens? Est-elle à l'épreuve de toute critique, à l'abri de toute objection? Et les théories de vos physiciens sur la nature et le mode de transmission de la lumière, depuis l'hypothèse newtonienne des émanations lumineuses jusqu'à l'hypothèse beaucoup plus rationnelle des ondulations éthérées, sont-elles plus assurées de l'avenir que les systèmes de nos philosophes? Vous voyez donc que vos théories ne résistent pas mieux que les nôtres à votre *criterium*. C'est la

destinée de la vérité et de la science ici-bas, de toute vérite et de toute science, d'être soumise à la critique et à la discussion. *Tradidit mundum disputationibus eorum :* aucune pensée humaine n'échappe à cette nécessité. Il faut vous y résigner comme nous, et n'en pas moins poursuivre l'œuvre éternelle de la science, cette révélation de plus en plus complète, mais jamais définitive de la vérité. Le monde physique est, comme le monde moral, plein d'abîmes et de mystères dont l'esprit humain ne connaîtra jamais le fond, tout en y pénétrant de plus en plus.

LE SAVANT. — L'analogie que vous essayez d'établir entre la métaphysique et les sciences, en ce qui concerne la certitude, est plus apparente que réelle. Une simple distinction la fera évanouir. Vous auriez raison, s'il n'y avait dans les sciences que des théories et des spéculations. Mais ce n'en est là qu'une partie, la partie la moins solide, la moins précieuse, la plus *métaphysique*, la moins *scientifique*, dans le sens précis du mot. Les faits et leurs lois, voilà le résultat net de nos recherches, ce qui, après avoir passé par toutes les épreuves de l'expérience et de l'induction, sort du domaine de la critique pour entrer définitivement dans celui de la science. Nos théories ont pour but d'expliquer ces faits et ces lois; elles n'y réussissent pas toujours. Il n'est pas facile de savoir le *comment* et le *pourquoi* des choses. Mais je vous abandonne toute cette *métaphysique* des sciences, et je me retranche dans la partie purement scientifique, dans la connaissance des faits et des lois. Voyez ce qui se passe dans nos sciences, depuis le jour où elles ont été en possession de leur légitime méthode et de leur véritable objet. La vérité dont elles s'occupent n'est point une cause, une raison, une substance, mais une loi, c'est-à-dire une propriété

générale et constante à découvrir par l'expérience et l'induction, ou une simple réalité à analyser, à décrire et à classer. Cette vérité ne s'établit pas sans effort, sans controverse, sans contradiction. Mais un jour vient où tout ce bruit cesse, où la vérité en question prend une autorité incontestable et passe dans le domaine des vérités acquises. Et c'est ainsi que les vérités, s'ajoutant aux vérités, ont formé ce précieux trésor, qui depuis trois siècles s'enrichit presque chaque jour d'une découverte nouvelle. Voilà la science. Des innombrables vérités qui la composent il n'en est pas une qui ne soit maintenant hors de page. C'est le signe infaillible auquel se reconnaît la vérité *scientifique*. Là où ce signe manque, la science n'est pas. Malheureusement c'est le cas de la métaphysique. Citez-moi, je ne dis pas une de ses théories, mais une de ses vérités qui soit hors de discussion à l'heure qu'il est. Citez-m'en une qui jouisse d'une autorité universelle et définitive. Quelle est la doctrine qui ait eu le dernier mot? Sur quel point s'est-on jamais mis d'accord? Quelle question sur Dieu, sur l'âme humaine, sur la matière, sur l'origine, la fin, la substance des choses, a rallié toutes les opinions et toutes les écoles. On a toujours disputé et on dispute encore sur tout, et l'on ne semble pas plus près de s'entendre aujourd'hui qu'il y a deux mille ans.

LE MÉTAPHYSICIEN. — Vous êtes bien sévère pour la métaphysique; je crois que son histoire bien étudiée porterait témoignage contre vous. La distinction si importante que vous invoquiez tout à l'heure en faveur des sciences, permettez-moi d'en réclamer le bénéfice pour la métaphysique. Elle aussi a ses spéculations et ses analyses, ses hypothèses et ses observations, ses théories et ses faits. Elle contient

beaucoup plus de vérités incontestées et incontestables que vous ne pensez, et qui ont survécu à ses systèmes. Croyez-vous, par exemple, qu'on puisse nier aujourd'hui, sans heurter de front le sens commun, des vérités comme celles-ci : la distinction du bien et du mal, l'existence de la liberté, l'influence de l'habitude sur nos facultés, l'identité de notre personne, la notion de l'infini ? N'y a-t-il pas des questions définitivement résolues, sinon épuisées, après de longues recherches et de grands débats, comme l'origine des idées, le principe des facultés et des opérations de l'âme, l'innéité des penchants et des affections dites de nature ? Quel esprit impartial et tant soit peu familier avec les études métaphysiques pense aujourd'hui que toutes nos idées sont de pures perceptions de l'expérience, que toutes les facultés et opérations de l'entendement ne sont que des sensations transformées, que nos affections et nos passions sont toutes égoïstes ? Il y a donc dans la métaphysique aussi bien que dans les sciences, des faits acquis, des questions vidées. On pourra revenir sur ces faits, non pour les constater de nouveau, mais pour les approfondir encore ; on pourra reprendre ces questions, non pour les remettre en discussion, mais pour les éclairer d'une nouvelle lumière. N'en est-il pas de même chez vous ? Sauf les faits et les questions d'une simplicité élémentaire, ne remettez-vous pas sans cesse à l'étude les faits complexes, les grandes questions de la science ? Ainsi les propriétés générales de la matière, la pesanteur, la chaleur, l'électricité, le magnétisme, la lumière ne sont-elles pas un texte inépuisable de recherches, d'analyses, d'expériences ? Vous voyez que rien ne manque à ma comparaison, et que l'analogie est complète entre la métaphysique et les sciences.

LE SAVANT. — Pas si complète que vous semblez le croire. Si les vérités dont vous venez de parler appartenaient réellement à la métaphysique, vous auriez raison ; car je n'hésite pas à reconnaître l'évidence et l'autorité *scientifique* de ces vérités. Qu'il y ait encore des esprits faux ou grossiers qui les contestent, il ne faut pas s'en inquiéter ; la lumière n'est pas faite pour les aveugles. Nous avons aussi de ces esprits infirmes ou bizarres dans nos rangs, et la science passe outre à leurs absurdes critiques. Mais prenez garde que la certitude de ces vérités morales ou psychologiques ne prouve rien en faveur de la métaphysique. Ce sont des vérités de fait qui se constatent et s'établissent par l'observation. Elles font partie d'une science qui n'a rien de commun avec la métaphysique, et qui, quel que soit le nom dont on l'appelle, idéologie, psychologie expérimentale ou descriptive, n'a pas d'autre objet que l'analyse, la description et la classification des phénomènes de conscience. Cette étude n'est pas absolument moderne, puisque de tout temps les poëtes, les moralistes, les métaphysiciens y ont puisé les éléments de leurs descriptions, les principes de leurs enseignements, les données de leurs systèmes. Mais ce n'est guère qu'à partir du XVIIIe siècle qu'elle a son objet, sa méthode, ses résultats propres. Née de la grande révolution intellectuelle qui a détrôné la métaphysique, elle croît et se développe à mesure que celle-ci perd de son prestige et de son crédit. Si elle n'est pas encore une science faite à l'heure qu'il est, elle s'organise et s'enrichit de manière à le devenir dans un avenir prochain ; en tout cas, elle en possède toutes les conditions. Science précieuse, s'il en fut, car elle est la vraie, la seule base des sciences morales pour lesquelles, nous autres savants, professons la plus profonde estime. C'est de cette

science que relèvent les vérités de fait, les questions d'observation et d'analyse qui se trouvent égarées dans les obscures régions de la métaphysique. Y a-t-il dans l'esprit humain une notion du bien, une notion du beau, un sentiment du bien, un sentiment du beau, et quels en sont les caractères distinctifs, simple question de fait. L'homme est-il libre, et dans quelle mesure l'est-il, autre question de fait. Toutes nos idées sont-elles autre chose que des sensations? encore une question de fait. Il ne s'agit ici que d'observer; seulement l'œil qui observe est la conscience, et le microscope est l'analyse mentale, la réflexion. On peut ne pas voir toute la réalité; mais il est impossible de voir ce qui n'est pas. L'erreur n'est possible, la prudence n'est nécessaire que dans la conclusion. La métaphysique n'a rien à faire en tout cela; c'est une étude essentiellement abstraite et générale, qui préoccupée de l'explication et non de l'observation des phénomènes, recherche en tout le *comment* et le *pourquoi*, et tend toujours à s'élever aux causes, aux principes, aux raisons des choses. Or, j'ai dit et je maintiens qu'il n'y a pas une seule théorie, pas une seule vérité métaphysique qui soit à l'épreuve de la critique et du temps. Citez-moi une théorie définitivement acceptée, une vérité qui ne soit contestée encore aujourd'hui sur toutes les grandes questions de la métaphysique, sur l'âme, sur la matière, sur l'origine du monde, sur Dieu.

Le Métaphysicien. — Il faut bien en convenir. Mais cela prouve-t-il que toutes les critiques et toutes les objections soient fondées? Vous avez trop de sens pour le soutenir. Il y a système et système; il y a la bonne et la mauvaise métaphysique. Il y a une métaphysique à laquelle les plus beaux génies de l'humanité ont mis la main, qui est en parfaite

harmonie avec les croyances du sens commun et les grandes traditions religieuses des sociétés. C'est celle qui proclame Dieu, l'infini, l'universel, l'idéal, l'âme et l'esprit. Il y a une autre métaphysique, œuvre malheureuse d'esprits qui se disent positifs et qui ne sont que grossiers, énergiquement contredite par le sens commun, l'instinct irrésistible des âmes, et les meilleurs dogmes des religions. C'est celle qui nie l'existence de Dieu, ramène à la matière tout principe des choses, et borne à la vie animale la destinée de l'homme. Vous êtes trop éclairé pour envelopper dans un mépris commun des doctrines si contraires, si inégalement appréciées par le bon sens vulgaire et par l'élite des penseurs.

Le Savant. — Je suis de votre avis. Je reconnais volontiers que toutes vos doctrines n'ont ni le même degré de vérité, ni la même vertu morale. Si vous me les donnez pour de simples croyances, plus ou moins probables, mais qui servent de règle pour la conduite de la vie, je n'hésite pas plus que vous, et mon choix est le vôtre. Je m'attache invinciblement à la doctrine qui affranchit, élève, fortifie, épure la nature humaine. Mais c'est de science qu'il s'agit entre nous, et non de croyance. Je ne conteste ni la beauté, ni la portée morale, ni même la vérité de certaines doctrines métaphysiques ; j'en conteste la rigueur, l'évidence, l'autorité *scientifique*. Si la métaphysique ne prétendait pas au titre de *science*, nous serions d'accord. Il n'est pas un esprit éclairé qui mette en doute ses titres à l'admiration et à la reconnaissance de l'humanité. C'est comme science que nous la nions, nullement comme croyance. De tous ces systèmes dont elle est fière à juste titre, et qu'elle abrite sous l'autorité des grands noms de Platon, de Descartes, de Malebranche, de Leibnitz,

en est-il un seul qui ait été mis enfin hors de discussion, qui jouisse d'une véritable autorité scientifique? Je n'en vois pas. Je ne dis pas pour cela que tous les systèmes se vaillent. Mais d'abord j'avoue mon embarras sur le choix. Les doctrines contraires à celles que vous célébrez ne sont point si méprisables. Les noms d'Aristote, de Spinosa, de Hume, de Kant permettent d'hésiter. Si les doctrines matérialistes ou sceptiques sont faibles ou absurdes dans leurs conclusions, elles ne manquent ni de force ni de solidité dans leurs objections. Il y en a de graves, de terribles auxquelles vos idéalistes et vos spiritualistes n'ont jamais sérieusement répondu. Que n'a-t-on pas dit pour et contre l'éternité du monde, la création, la Providence, la prescience divine, la spiritualité de l'âme? Et après tant d'efforts, tant de discussions savantes, profondes, subtiles, la lumière de l'évidence, la certitude est encore à venir. En tout cas, il n'est pas une de ces doctrines qui ait désarmé la critique. Remarquez que ceci n'est pas une opinion, mais un fait reconnu par les amis aussi bien que par les adversaires de la métaphysique. Qu'il n'y ait rien à en conclure contre l'avenir de cette étude, je le veux bien. Je ne recherche pas en ce moment si cette incertitude de la métaphysique tient à la nature même des questions, ou à l'imperfection des méthodes. Je ne suis pas un adversaire aveugle et prévenu ; je croirai avec vous, si vous le voulez, à l'avenir *scientifique* de la métaphysique, pourvu que vous m'accordiez que jusqu'ici elle n'a point les caractères d'une véritable science.

LE MÉTAPHYSICIEN. — La bonne foi est la condition de toute discussion sérieuse. Nous ne sommes point des sophistes qui luttent d'artifices, ou des dialecticiens qui s'escriment dans le champ clos de la scolastique. Nous sommes

des esprits sincères qui, bien qu'engagés dans des voies différentes, poursuivent le même but, la vérité. Je n'éprouve donc aucune peine à reconnaître que nos doctrines métaphysiques n'ont point encore acquis la précision, la rigueur, l'évidence, et par suite l'autorité qui en fait une science.

Le Savant. — Voilà déjà un point définitivement acquis à la discussion. Le sceau de l'autorité manque à vos théories les plus solides. Vous allez voir que ce n'est pas le seul côté faible de la métaphysique. Un autre caractère non moins décisif de la vraie science est le progrès dans la succession des recherches scientifiques. Voyez la philosophie naturelle. Tant qu'elle n'a été qu'une suite d'observations mal faites et d'hypothèses plus ou moins fausses, elle a erré de théories en théories, toujours incertaine dans sa marche et dans sa direction, œuvre accidentelle du hasard et du génie, tantôt avançant, tantôt reculant, selon l'influence des lieux, des époques, des individus. Mais le jour où elle est devenue une science, grâce à Galilée, à Bacon, à Descartes, à Newton, grâce surtout aux habitudes sévères de l'esprit moderne désabusé d'hypothèses, le progrès a été régulier et continu, accéléré quand il a trouvé un auxiliaire dans le génie, mais constant, uniforme, toujours sensible, quand la science n'a été servie que par de bons et modestes esprits. Pourvus d'instruments, guidés par d'excellentes méthodes, des savants même médiocres font avancer la philosophie naturelle, en l'enrichissant d'observations de détail et d'expériences ingénieuses, dont ils ne voient pas toujours toute la portée, et que le génie fera servir à ces découvertes qui changent la face de la science. En un mot le progrès affecte des formes et des degrés divers, mais c'est toujours

le progrès. La métaphysique n'offre pas le même spectacle. Elle en est encore à sa période de tâtonnement, d'incertitude, d'hypothèses. Elle marche, si vous voulez, mais elle change de route à chaque instant, voyant qu'elle n'aboutit pas dans la voie qu'elle a essayée. Elle s'agite sans règle; elle erre sans méthode dans le labyrinthe des subtilités et des abstractions, sans qu'on puisse dire si elle avance ou si elle recule. Elle se développe sans doute, et même avec une luxuriante fécondité, mais sans arriver à prendre une forme et une assiette définitive. De l'école atomistique à Platon la métaphysique a-t-elle gagné ou perdu? Les avis sont partagés. Si les idéalistes voient un magnifique progrès dans les sublimes horizons ouverts à la pensée par la philosophie platonicienne, les empiristes regrettent la simplicité, la clarté, la précision des théories de Leucippe et de Démocrite. De Platon à Aristote y a-t-il eu progrès? Ceux-ci disent que c'est le progrès même de la poésie à la science; ceux-là soutiennent que c'est une dégradation de la métaphysique. Qui a tort? qui a raison? *Et adhuc sub judice lis est.* De l'antiquité aux temps modernes la question n'est pas moins douteuse. Les partisans des doctrines anciennes trouvent plus de grandeur, les amis de la philosophie moderne plus de solidité dans leurs doctrines de prédilection. Il y a des esprits éclairés qui doutent que la métaphysique ait réellement avancé depuis Aristote. Et beaucoup sont d'avis que depuis le XII[e] siècle elle est en pleine décadence. Le fait est que, sauf la nouvelle philosophie allemande qui n'est encore ni bien connue ni bien appréciée en France, le XVIII[e] ni le XIX[e] siècle n'ont rien produit qui puisse être comparé aux grandes spéculations des Descartes, des Malebranche, des Spinosa, des Leibnitz. Le seul génie de cet ordre, Kant,

a dirigé sa redoutable critique contre les prétentions de toute espèce de métaphysique.

LE MÉTAPHYSICIEN. — Ici permettez-moi de vous arrêter. Ceux qui nient les progrès de la métaphysique n'en connaissent point l'histoire. Si vous ne considérez dans son développement que les accidents du génie, vous n'y verrez pas le progrès. Vous pourrez même trouver qu'il y a chute de Platon et d'Aristote aux philosophes postérieurs, soit de l'antiquité, soit même des temps modernes. Mais qu'importe? Là n'est pas la question. Le génie joue aussi un grand rôle dans l'histoire de vos sciences. Toutes les époques n'ont pas leur Galilée, leur Newton, leur Cuvier. Et pourtant tel est le progrès des sciences, que le moindre savant de nos jours, que l'élève de nos écoles en sait plus que ces grands hommes sur la physique, l'astronomie et l'histoire naturelle. N'en est-il pas de même en métaphysique? Assurément du génie des Descartes, des Malebranche, des Leibnitz, au bon sens de Locke, de Reid, de Dugald-Stewart, la chute est profonde. Mais la science n'a-t-elle pas gagné en clarté, en précision, en analyse, ce qu'elle a perdu en élévation, en grandeur, en éclat? Son trésor s'enrichit chaque jour de théories nouvelles; le travail incessant de l'analyse multiplie et complique les questions; l'horizon de la science s'étend de plus en plus. Il n'est pas un élève de logique qui ne sache résoudre aujourd'hui des difficultés que n'avaient pas même prévues les plus grands esprits des siècles précédents.

LE SAVANT. — Je conviens du fait pour la psychologie, mais non pour la métaphysique. L'analyse de l'esprit humain, de ses facultés, de ses opérations, de ses affections et de ses passions, n'a pas cessé d'enrichir cette science d'observations de détail et même de théories de plus en plus complètes, sous

la direction de méthodes sûres, avec ou sans le secours du génie. Là, comme dans nos sciences, les questions succèdent aux questions, les vérités s'ajoutent aux vérités et viennent grossir incessamment le trésor de la science. En sorte qu'il est parfaitement exact de dire que le dernier élève de nos écoles en sait plus que Platon et Leibnitz sur certaines questions d'idéologie ou de psychologie morale. Mais il n'en est pas de même de la métaphysique. J'y vois bien les systèmes succéder aux systèmes, mais non les vérités aux vérités. Si les solutions se renouvellent sans cesse, les questions restent toujours les mêmes. C'est exactement l'inverse des sciences, où les solutions demeurent après l'épreuve du temps et de la critique, et où les questions se renouvellent. J'admets bien que les questions en métaphysique vont toujours se développant, se raffinant, se compliquant de plus en plus. Mais je ne puis voir là un véritable progrès. Reprendre sans cesse et sans relâche les mêmes questions sans les résoudre une fois pour toutes, creuser toujours les mêmes difficultés sans jamais les approfondir, n'est-ce pas là le travail de Sisyphe et des Danaïdes ? Et je demanderais volontiers quel crime a commis l'esprit humain pour avoir été condamné à cet ingrat labeur. Pendant que la science s'enrichit perpétuellement de vérités nouvelles, la métaphysique ne s'enrichit que de systèmes. Non-seulement les vieilles questions y sont reprises, mais souvent même les vieilles solutions, qu'on s'applique à restaurer d'âge en âge, et qui trouvent faveur un moment, grâce à l'habileté des érudits qui se vouent à cette tâche ingrate. Voilà donc à quoi la métaphysique passe son temps depuis Thalès et Pythagore jusqu'aux derniers travaux de la philosophie moderne : une douzaine de grandes questions qui occupent invariablement

le fond de la scène, des systèmes sans nombre qui se dévorent successivement, point de vérités acquises, point de solutions définitives. Je ne vois là ni développement ni progrès. La pensée humaine, dans la métaphysique, ressemble à un cheval de manége; elle tourne indéfiniment dans le cercle des mêmes questions sans jamais avancer. Ce n'est point là le progrès, le développement, le mouvement d'une science vraie et vivante, comme le dit notre grand Bacon dans son beau langage : « Si hujusmodi scientiæ plane res » mortua non essent, id minime videtur eventurum fuisse, » quod per multa jam sæcula usu venit, ut illæ suis immotæ » fere hæreant vestigiis, nec incrementa genere humano digna » sumant : eo usque, ut sæpe numero non solum assertio » maneat assertio, sed etiam quæstio maneat quæstio, et per » disputationes non solvatur, sed figatur et alatur; omnisque » traditio et successio disciplinarum repræsentet, exhibeat » personas magistri et auditoris, non inventoris, et ejus qui » inventis aliquid eximium adjiciat..... Philosophia contra et » scientiæ intellectuales, statuarum more, adorantur et celè» brantur, sed non promoventur; quin etiam in primo non» numquam autore maxime vigent, et deinceps degenerant. » (*Instaur. magn. præfatio gener. par.* 5.) Cet anathème me paraît injuste, pris dans sa généralité. Mais s'il n'atteint pas toutes les sciences de l'*esprit*, il frappe au cœur la métaphysique. Il est impossible de mieux penser et de mieux dire.

Le Métaphysicien. — J'en demande pardon à Bacon ; mais ici, comme en beaucoup d'endroits de ses livres, il me semble avoir confondu la scolastique et la sophistique avec la vraie métaphysique, l'abus des mots avec la science des choses. Vous me permettrez donc d'en appeler de son arrêt. Quant au vôtre, je trouve que vous avez une manière un peu étroite

de définir le *progrès*. Je conviens avec vous que les progrès de la métaphysique ne peuvent se mesurer à la somme des vérités qui s'ajoutent à la science. Mais parce qu'ils ne sont point réductibles à une simple opération d'arithmétique, est-ce à dire qu'ils ne sont point appréciables? Songez donc que le progrès n'a pas qu'une forme et qu'une mesure, qu'il se diversifie selon les choses qui le comportent, qu'il affecte autant de modes qu'il y a de sciences distinctes. Tantôt le progrès se mesure par une simple addition de vérités, comme dans les sciences exactes ou *positives;* c'en est le mode le plus sûr et le plus élémentaire. Tantôt le progrès s'annonce par le développement des questions; c'en est le mode le plus complexe, le plus riche, le plus profond. Le premier est essentiellement *mécanique*, et appartient aux sciences de la matière; le second est proprement *organique*, et est inhérent aux sciences de la vie et de l'esprit. C'est le mode de progrès que je réclame pour la métaphysique. Je vous accorde que, contrairement à ce qui se passe dans vos sciences, les mêmes questions à peu près occupent constamment la scène métaphysique. Mais d'abord ces questions ont tout autrement d'étendue, de portée, de profondeur que les vôtres. L'analyse n'en trouve pas le fond, ni la synthèse le sommet. Mais qu'importe, si l'une descend toujours plus avant, et si l'autre s'élève toujours plus haut? N'est-ce pas là un progrès tout aussi réel que celui de vos sciences, bien que tout différent? Qu'importe que les questions soient inépuisables et que les solutions ne soient que provisoires, si elles sont des révélations de plus en plus complètes de l'infinie vérité? Croyez-vous que les discussions qui ont retenti de siècle en siècle sur Dieu, sur l'âme, sur la matière, n'ont pas fait sans cesse jaillir de nouvelles

lumières sur ces grands objets de la connaissance humaine? Est-ce là le rocher de Sisyphe, le tonneau des Danaïdes, la toile de Penélope? Puisque vous aimez les comparaisons, dites que la métaphysique marche, sans jamais atteindre le but, mais non qu'elle tourne indéfiniment dans le même cercle. Dites que c'est un rocher qui s'élève toujours plus haut sans jamais retomber, un tonneau qu'on ne peut combler, parce qu'il est infiniment profond, une toile qui n'est jamais finie, parce qu'elle est immense. Mais ne vous laissez pas prendre à de fausses analogies. Prenez garde d'appliquer vos petites mesures aux grandes œuvres de la métaphysique. Il y a science et science, comme il y a vérité et vérité. Vos questions sont faciles à définir, à embrasser, à épuiser. Observer des faits et les généraliser en lois ou en classes, voilà tout le secret des sciences physiques et naturelles. Déduire des rapports de notions très simples et en former une chaîne continue, voilà tout le secret des sciences mathématiques. Le progrès est alors simple et élémentaire comme la science. C'est par addition que se construit la science; c'est par addition que procède le progrès. Il en est des diverses sciences comme des divers règnes de la Nature. Elles se forment par construction ou par organisation, par succession ou par développement, celles-ci selon les lois de la matière, celles-là selon les lois de la vie. Vos sciences procèdent dans leur formation comme les êtres non organisés, par simple addition de parties. Le progrès n'y est qu'une succession de vérités qui vont incessamment grossir le corps de la science. La métaphysique procède, comme les êtres organisés, par intussusception, transformation, développement. Le travail de son organisation est trop compliqué pour que le progrès soit visible à tous. Mais il n'en est pas moins

réel et perceptible à des yeux exercés. Voulez-vous un autre exemple plus populaire, et qui fera mieux encore ressortir le caractère du progrès de la métaphysique? Transportons-nous dans le domaine de l'histoire. Vous croyez, avec tous les esprits éclairés de ce temps, au progrès de l'humanité. Mais quelle idée vous en faites-vous? Vous représentez-vous l'humanité, telle qu'elle se montre dans l'histoire, comme un tout qui s'accroît indéfiniment par l'addition d'éléments nouveaux, ou même comme un être vivant dont tous les organes se développent et se fortifient incessamment? De pareilles conceptions ne tiennent pas devant les faits. La chute des empires, la dissolution des sociétés, la décadence et la ruine des civilisations, l'invasion de la barbarie, les révolutions qui brisent violemment la tradition, les restaurations qui la ressuscitent, le flambeau des lettres, des sciences et des arts qui s'éteint à l'Orient pour se rallumer à l'Occident; les incertitudes, les variations, les déviations, les brusques élans vers l'avenir suivis d'étranges retours vers le passé; tous ces incidents et bien d'autres contredisent victorieusement la théorie d'un progrès continu, uniforme, inflexible, *géométrique*, consistant dans une série non interrompue de conquêtes de la civilisation sur la barbarie, de la science sur l'ignorance, de la liberté sur le despotisme, de la richesse sur la misère, du bien sur le mal, en un mot. Le vrai symbole du progrès de l'humanité, c'est le développement organique d'un être vivant, non pas d'une vie éphémère et qui passe par toutes les phases de la nature mortelle, mais d'une vie éternelle et inépuisable, qui survit à toutes les formes, qui remplace perpétuellement des organes vieillis par des organes nouveaux, supérieurs en force et en vitalité, et qui, toujours plus complet, plus beau,

plus riche, s'élevant de formes en formes, d'organisations en organisations, se rapproche de plus en plus de son type absolu, sans pouvoir y atteindre. Ce genre de progrès ne saute pas aux yeux comme le progrès géométrique; et bien des gens le nient, parce qu'ils ne le voient pas. N'en serait-il pas de même en métaphysique qu'en histoire?

Le Savant. — Votre distinction est vraie, mais elle ne résout pas tout à fait la difficulté. Tout ce que vous venez de dire sur le développement *organique* de la métaphysique, et sur son progrès comparé à celui de l'humanité, me paraît ingénieux et profond. Je laisse les esprits superficiels ou prévenus vous chicaner sur ce point, et je reconnais avec vous que l'histoire de la métaphysique révèle un véritable progrès *organique*, comme l'histoire générale de l'humanité, pourvu qu'on l'interroge sérieusement. Mais c'est une autre question qui nous divise. Je n'ai jamais songé à contester ni la puissance vitale, ni la fécondité, ni l'efficacité morale et sociale, ni même un certain progrès de la métaphysique. Je suis là-dessus aussi libéral que ses meilleurs amis. C'est une admirable gymnastique pour l'esprit; c'est une source précieuse de doctrines, d'idées, de sentiments pour les croyances morales et religieuses; c'est un magnifique développement de la pensée humaine, dans lequel la loi du progrès se montre comme dans tout le reste. La seule chose que je conteste et qu'il vous faut démontrer, c'est que la métaphysique est une science, une science au même titre et dans les mêmes conditions que les nôtres, aussi simple, aussi évidente dans ses principes, ses méthodes, ses progrès et ses résultats. Vous avez déjà reconnu que ses résultats, dont je ne nie d'ailleurs ni l'utilité ni même la vérité, n'ont pas l'autorité *scientifique*. Vous êtes forcé

également de convenir que le progrès de la métaphysique ne ressemble point au progrès *scientifique*. Cet aveu me suffit. Ce n'est pas du progrès en général qu'il s'agit entre nous, mais du progrès de la science. Ce progrès consiste dans une succession non interrompue de vérités qui s'enchaînent, et servent de point de départ à la découverte de vérités nouvelles. Or dans la métaphysique, ce ne sont pas des vérités qui se succèdent, mais des systèmes. Et notez bien que le système nouveau commence invariablement par faire table rase : en sorte que l'œuvre de la métaphysique est toujours à recommencer. Il lui faut reprendre les mêmes questions, asseoir ses bases, fonder ses principes, instituer ses méthodes comme au premier jour, enfin construire *a novo*. Tandis que la science, une fois sûre de ses bases, de ses principes, de ses méthodes, élève lentement, mais solidement son édifice, en ajoutant pierre sur pierre, étage sur étage, la métaphysique jette tout à coup dans les nues comme par enchantement ses brillantes mais fragiles constructions, sans base, sans matière solide, sans ciment; véritables châteaux de cartes qui s'écroulent au premier souffle de la critique. Que cette succession de créations éphémères soit soumise, comme toutes les œuvres de l'humanité, à la loi universelle du progrès, je n'en disconviens pas. Mais c'est là le progrès de la nature et non de la science; c'est le progrès des choses où il n'y a encore ni ordre, ni organisation. La philosophie naturelle aussi a connu ce progrès avant sa véritable période *scientifique*. La métaphysique en est là. Est-ce un signe de supériorité? Quand vous comparez ce progrès à celui de nos sciences, et que vous le trouvez bien supérieur, en ce qu'il est *organique*, tandis que le nôtre est purement *mécanique*, permettez-moi de vous dire que vous abusez des mots.

Réfléchissez un peu, et vous verrez que votre progrès *organique* n'est que l'enfance de l'art. A mesure qu'une chose quelconque susceptible de progrès, une société, une science, s'ordonne et s'organise, à mesure que son mouvement devient plus régulier, ou sa vie plus normale, le progrès devient de moins en moins organique, de plus en plus mécanique. C'est à tel point que le signe le plus caractéristique d'une société bien organisée, d'une science bien faite, c'est le progrès mécanique pur, c'est-à-dire celui où les vérités succèdent aux vérités, les réformes aux réformes, sans interruption, sans déviations, sans défaillances, sans révolutions, sans réactions, sans tous ces accidents qui indiquent que la victoire du bien et du vrai est encore contestée. Que la métaphysique ne soit donc pas trop fière de son progrès organique ; c'est le signe certain qu'elle n'est point encore parvenue à sa période scientifique, si jamais elle doit y arriver.

LE MÉTAPHYSICIEN. — Vous êtes un rude joûteur. Il n'est pas facile d'avoir le dernier mot avec vous. Eh bien ! soit ; je conviens des faits. Point de solutions définitives, ni par suite de résultats *scientifiques* ; point de progrès uniforme et constant : voilà deux graves symptômes de l'état de la métaphysique, mais non décisifs au point qu'il faille en désespérer. Vous avez prouvé que la métaphysique n'est pas une science faite, mais nullement qu'elle ne soit pas en voie de le devenir. Toute science a eu ses essais, ses tâtonnements, ses difficultés, ses hypothèses, ses systèmes, son enfance en un mot. La philosophie naturelle en était là au XVIe siècle, avant les découvertes de Galilée, les préceptes de Bacon et de Descartes. Vous eussiez eu alors le droit de la traiter comme vous faites aujourd'hui la métaphysique. On spéculait, on discutait beaucoup, on observait très peu et mal. La méthode

inductive a changé tout cela, et a transformé la philosophie naturelle en une science véritable. Qui vous dit que la période *scientifique* de la métaphysique n'est pas enfin arrivée? Je conviens que son enfance a été longue, plus longue que celle des sciences; j'en dirai les raisons plus tard. Comme ces raisons n'existent plus, je ne vois pas pourquoi la métaphysique ne marcherait pas enfin d'un pas ferme et assuré dans la voie de la science, ainsi que l'ont fait ses rivales deux siècles plutôt. Que lui manque-t-il pour cela? Elle a l'exemple des sciences physiques et naturelles, de leurs erreurs, de leurs méthodes, de leurs progrès, de leurs admirables résultats. Elle a l'expérience de ses illusions, de ses chutes, de ses brillants et vains systèmes. Elle n'est plus jeune et n'a pas l'aveugle confiance de cet âge. Elle sait où l'ont conduite les hypothèses et les idées *à priori;* elle n'en veut plus. Vous n'entendez aujourd'hui sortir de sa bouche que de sages paroles sur la méthode, sur le danger des doctrines exclusives, sur la vanité des hypothèses, sur la nécessité de se rallier au sens commun. On ne peut avoir un meilleur esprit. Serait-ce la force vitale qui lui manquerait? Elle n'a pas, il est vrai, les allures ni les sentiments de la jeunesse, cette confiance qui ne doute de rien, cette audace qui brave tout, cette fécondité luxuriante qui multiplie les systèmes. Mais tant mieux; c'est le signe que l'âge de la maturité, de la virilité est arrivé, après une longue et orageuse jeunesse. Tout fait espérer qu'il en sera de la métaphysique comme de ces natures vigoureuses et généreuses qui, dans l'âge mûr, rachètent amplement leurs folies de jeunesse par de grandes vertus et de magnifiques œuvres. Je ne veux point dire par là que la métaphysique ait rien à racheter d'un passé glorieux, tout resplendissant d'œuvres immortelles. J'entends seule-

ment qu'elle a eu les défauts aussi bien que les mérites de la jeunesse. Espérons qu'elle aura désormais tous les caractères de la virilité.

Le Savant. — A vous dire vrai, je le souhaite plus que je ne l'espère. Je crains que vous ne vous fassiez illusion, à en juger du moins par les apparences. Je reconnais avec vous que la métaphysique n'a plus les allures de la jeunesse. Je la trouve en effet sage, prudente, défiante, modérée. Mais cette sagesse ne dépasse guère le sens commun ; cette prudence dégénère en timidité; cette défiance sent le découragement; cette modération ressemble singulièrement à l'impuissance. En un mot, cette prétendue maturité me paraît avoir tous les caractères de la vieillesse. La métaphysique du XIXe siècle aime l'érudition et l'histoire. C'est un mérite qui lui est propre, et qui manquait absolument à la philosophie du XVIIIe siècle, fort ignorante et fort dédaigneuse de la tradition. Il est bon que la science connaisse son passé, ne fût-ce que pour ne pas le recommencer. Mais si elle abdique toute initiative, si elle se repose et s'endort dans les bras de l'histoire, si elle pousse la défiance d'elle-même, la confiance dans la tradition, au point de croire son œuvre faite, et d'ériger l'érudition en science, n'y a-t-il pas là un signe de mort et de stérilité? Or c'est là précisément l'esprit de votre école métaphysique, le goût de l'érudition, la passion de l'histoire, le culte de la tradition. Elle étudie l'histoire par pure curiosité, dans une parfaite indifférence de la science elle-même. Je dis par pure curiosité, car il est difficile de prendre au sérieux la tentative imaginée par vos éclectiques pour faire de l'histoire de la science la science même. Ériger le fait en principe, transformer la lutte des systèmes en loi nécessaire de la métaphysique, c'est tout simplement organiser l'anar-

chie. Une science n'est réellement fondée, au contraire, qu'à partir du moment où cette lutte des systèmes cesse, où d'acord enfin sur les bases, les méthodes et les principes de la science, les savants ne se divisent plus que sur les questions secondaires, où les divergences se réduisent à des diversités de direction, suivant le goût et le génie de chacun. La tentative désespérée de l'éclectisme ne pouvait faire illusion à des esprits sérieux. On en est resté à l'indifférence ou au découragement. Si la métaphysique n'a pas d'autre moyen de ramener à elle les esprits défiants et abattus, je la plains et je pense qu'elle n'a plus qu'à faire son testament. Une science ainsi faite est une science morte.

Le Métaphysicien. — Rassurez-vous. La métaphysique n'en est pas réduite à cette extrémité. Elle vient de traverser une période tout historique, qui n'a été pour elle ni sans profit, ni sans gloire. Elle a appris à cette école bien des choses dont elle ne se doutait pas, et qui la guideront dans ses futures recherches : par exemple, les dangers de l'imagination, la fâcheuse influence des mots, l'abus des abstractions, l'impuissance des doctrines exclusives, la nécessité de méthodes sûres et précises. Mais avec tous ses avantages l'histoire n'est pas la science ; elle n'en est que la préface nécessaire. La métaphysique a pu, dans un moment de fatigue, se reposer dans l'érudition. Mais, croyez-le bien, le moment n'est pas éloigné où elle reprendra son essor. Fille de l'esprit humain, et fille légitime, quoi qu'en disent les mauvaises langues, elle a la force, la jeunesse immortelle de son père. Et elle vivra autant que lui, car elle répond à ses besoins les plus profonds et les plus impérieux.

Le Savant. — Je crois comme vous à l'immortalité de la métaphysique, et par les mêmes raisons ; seulement vous

croyez à son avenir *scientifique*, et vous semblez l'espérer prochainement. Pour mon compte, je suis moins confiant. Je ne découvre encore, je l'avoue, aucun des symptômes de l'heureuse révolution qui doit amener cette métamorphose. Si vos résultats seulement étaient contestables, il n'y aurait point à désespérer. Quand les principes sont bien établis, l'œuvre de la science n'est point à refaire. Il suffit d'en corriger ou d'en changer les conclusions. Je voudrais croire que la métaphysique en est là, et qu'elle n'a failli que pour avoir manqué aux règles de la logique. En ce cas, le remède est facile. Mais le vice de la métaphysique est autrement profond. On lui conteste ses principes tout autant que ses conclusions. Toute vraie science a ses principes qui restent debout, lors même que les théories s'écroulent; ce sont les assises de la science, qui en supportent l'édifice entier. Ces principes sont des vérités incontestables qui servent de base aux inductions, ou de point de départ aux démonstrations. Dans les sciences purement démonstratives, comme les mathématiques, ce sont les définitions. Dans les sciences expérimentales, comme la physique, la chimie, l'histoire naturelle, la psychologie, ce sont les perceptions immédiates de l'expérience. Les inductions, les conclusions, les explications, les théories enfin changent, se modifient, se complètent, se transforment, se renouvellent; les principes se maintiennent invariables et invincibles. Si ces principes eux-mêmes étaient sujets à discussion, le terrain manquerait sous les pieds de la science, et il lui serait impossible de rien édifier. Eh bien! c'est ce qui arrive en métaphysique. La controverse emporte les principes avec les résultats. Citez-moi un seul principe qui ait survécu au naufrage des systèmes? Où sont les vérités premières, où sont les notions simples sur les-

quelles la métaphysique puisse s'appuyer comme sur une base inébranlable, *fixum quid ac inconcussum*, comme disait notre grand Descartes?

Le Métaphysicien. — Je vous arrête d'un mot. La métaphysique n'a-t-elle pas ses vérités premières aussi bien que les autres sciences? A-t-on jamais contesté ces axiomes : tout phénomène a une cause, tout moyen suppose une fin, tout mode suppose une substance, tout corps est dans un lieu, toute succession de faits est dans le temps?

Le Savant. — Non sans doute. Mais vous confondez les *axiomes* avec les *principes* proprement dits. Les axiomes ne sont que les conditions nécessaires de la déduction et de l'induction; ils n'en sont pas les principes. La science ne peut en rien déduire ou induire, ni directement, ni indirectement. Par exemple, sans le principe de causalité, l'esprit ne serait pas conduit à la recherche des lois, des causes, et surtout de la Cause suprême; mais de cet axiome il est impossible de déduire aucune proposition physique ou théologique. Sans l'axiome des causes finales, le naturaliste et le physiologiste ne s'enquerraient pas de la fonction d'un organe; le théologien ne s'élèverait pas de l'ordre du monde au Suprême ordonnateur. Mais tourmentez les axiomes tant qu'il vous plaira, vous n'en tirerez jamais rien; et si la science n'avait pas d'autres principes d'induction ou de déduction, elle en serait encore à chercher sa première proposition. C'est donc des principes et non des axiomes qu'il s'agit. Or, citez-moi un seul principe qui n'ait été contesté en métaphysique? De même que dans les sciences mathématiques, les principes sont les notions ou définitions des lignes, des surfaces, des solides, des figures diverses qu'affecte l'étendue, de même en métaphysique, les principes sont les notions ou définitions de

cause, de fin, de substance, de matière, d'essence, d'acte et de puissance, de fini et d'infini, de contingent et de nécessaire, de relatif et d'absolu, de réel et d'idéal, d'individuel et d'universel, de temps et d'espace. Ces notions y jouent absolument le même rôle que les notions de l'étendue et de ses diverses propriétés et figures en géométrie. Toute proposition métaphysique s'en déduit directement ou indirectement, à l'aide des axiomes précédemment énumérés. Or quelle est la notion, quelle est la définition métaphysique qui n'ait été sérieusement contestée? Est-ce la notion de substance? Mais il n'en est point sur laquelle les métaphysiciens soient moins d'accord. La substance pour le plus grand nombre est ce qui existe en soi. Pour Spinosa et tous les panthéistes, c'est ce qui existe en soi et par soi. D'où il suit qu'il ne peut y avoir qu'une substance, Dieu, dont tous les individus ne sont que des modes. Et même, parmi ceux qui s'accordent sur la définition générale de la substance, combien d'opinions diverses sur sa nature? C'est la *puissance* pour les uns; pour les autres à la suite d'Aristote, c'est l'*acte*. Est-ce la notion de la matière? Ceux-ci, comme Descartes et son école, n'y voient que de l'étendue; ceux-là, Leibnitz en tête, en font une force vive. Est-ce l'essence? Mais qui ne connait le grand débat non encore terminé entre Platon et Aristote? Suivant le premier, l'essence des choses réside dans l'*idée*, dans le genre; suivant le second, c'est dans la *forme*, dans l'espèce qu'il faut la chercher. Est-ce la notion de la cause, notion si peu claire par elle-même, que nous confondons sous ce nom les choses les plus diverses, la cause génératrice ou le principe, la cause créatrice ou l'architecte, la cause motrice ou le simple moteur? Ce qui fait que, lorsque nous appliquons cette notion au grand problème de l'origine du monde, nous

ne pouvons arriver à une solution précise ou même intelligible. Est-ce la notion de fin, d'ordre, de perfection ? Spinosa réduit tout cela à de pures convenances de l'esprit humain, et trouve que rien n'est moins philosophique que de s'enquérir de la fin des choses. A ses yeux, leur nature, leur essence, voilà l'unique objet de la science ; le reste est affaire d'imagination et de poésie. Descartes pensait à peu près de même. On sait le mépris du XVIIIe siècle pour les causes finales. Quant à la notion de principe, elle est encore plus vague, plus élastique, plus féconde que la notion de cause en équivoques et en controverses. C'est tantôt la simple origine, tantôt le germe, tantôt la cause elle-même. Voilà encore un mot à renvoyer à la logique. Serait-ce la notion de l'infini par hasard qui rallierait toutes les opinions ? Mais toute une école la nie, ou, ce qui est la même chose, la réduit à la notion de l'indéfini. Je sais bien que l'analyse a démontré à tous les esprits sérieux combien cette doctrine est fausse. Mais enfin il reste encore, sinon du doute, du moins des nuages dans les meilleurs esprits sur les vrais caractères de cette notion de l'infini. Est-ce une notion précise, comme la notion du fini, ou la simple impossibilité pour la pensée de s'arrêter à une limite ? Sait-on ce qu'est l'infini, ou seulement ce qu'il n'est pas ? Enfin le *connaît-on* réellement ou ne fait-on que le *concevoir ?* C'est un point que l'analyse n'a pas encore complétement éclairci. Il en est de même de la notion de l'idéal, du parfait. En avons-nous la connaissance précise, la vraie *représentation*, ou cette simple *conception* qui fait qu'on peut dire ce qu'il n'est pas, mais non ce qu'il est ? Les notions de l'absolu, du nécessaire, de l'universel, bien que plus simples, plus précises que toutes les autres notions métaphysiques, donnent lieu à la même difficulté, et appellent

les lumières de l'analyse. Les notions de temps et d'espace restent encore indécises sur quelques points essentiels, même après les savantes dissertations de Leibnitz et de Clarke, et les profondes analyses de Kant. Qu'est-ce que le temps? Qu'est-ce que l'espace? Faut-il y voir des substances véritables avec Clarke, ou de simples rapports avec Leibnitz, ou de pures formes de la sensibilité avec Kant? *Et adhuc sub judice lis est.* Tout le dictionnaire des principes de la métaphysique serait à refaire. Et si l'obscurité, la contradiction, l'équivoque sont ainsi à la source même de la science, comment veut-on que la lumière, la certitude, la précision se trouvent dans les systèmes qui ne sont que des déductions ou des combinaisons savantes de ces notions premières? Tout est donc à recommencer, tout est à reprendre, les résultats et les principes, les théories et les définitions, les déductions et les notions premières. C'est l'édifice entier qui est à refaire depuis la base jusqu'au sommet.

Le Métaphysicien. — J'aime mieux en convenir que de résister à l'évidence. Oui, la métaphysique entière est à remanier. Pourquoi le nier? Cet aveu d'ailleurs n'a rien de décourageant. Le temps n'est pas fort éloigné où la philosophie naturelle en était là, aussi incertaine dans ses principes que dans ses théories. En deux siècles elle a regagné le temps perdu en hypothèses, et, à en voir les magnifiques résultats et les merveilleux progrès, on croirait qu'elle date de la plus haute antiquité. Pourquoi la métaphysique ne ferait-elle pas de même? Elle n'est en retard que de deux siècles. Et encore que de vérités enfouies dans ses erreurs? que de belles doctrines mêlées à ses vains systèmes? Plus on étudie son histoire, plus on se convainc que, si elle n'est pas encore une science, elle n'a point perdu son temps. Mais la voilà

aujourd'hui bien avertie par l'expérience, et sachant parfaitement ce qu'elle a à faire pour devenir une science. Elle comprend la nécessité de sonder de nouveau ses bases, avant de rien édifier ; de remonter aux principes, avant de songer aux résultats ; de soumettre les notions premières à l'analyse, avant d'en rien déduire ; enfin de *critiquer*, avant de *dogmatiser*. Tous les bons esprits se remettent aujourd'hui à ce travail, et tout fait espérer qu'avant peu on sera en mesure de reprendre, avec succès cette fois, et sur une base solide, l'œuvre de construction impuissante jusqu'ici.

Le Savant. — Doucement. Vous êtes trop prompt à l'espoir. Vous parlez d'établir les assises de la métaphysique, comme s'il n'y avait qu'à se mettre à l'œuvre pour cela. Vous oubliez une chose : c'est que vous manquez d'instrument. Vous n'avez pas de méthode, et vous songez à fonder votre science ! Sans méthode, rien n'est possible, rien n'est stable, ni résultats, ni principes. Vous croyez reprendre l'œuvre de la science à son début, en remontant des résultats aux principes ; vous vous trompez. Il y a quelque chose de plus essentiel, de plus élémentaire, de plus primitif encore que les principes ; c'est la méthode. Car c'est par elle qu'une science fonde ses principes, avant même de construire ses théories. La méthode est donc le vrai début, le premier mot de la science. C'est par là qu'il vous faut reprendre l'œuvre entière. Or vous n'avez pas de méthode. Ne vous récriez pas ; je ne veux pas dire que la métaphysique en manque absolument. En fait de méthodes, comme en fait de systèmes, on pourrait dire qu'elle est trop riche ; elle n'a que l'embarras du choix. Mais où est la bonne ? où est la vraie ? où est celle qui doit mener la métaphysique à la science ? Les idéalistes dédaignent l'expérience ; les empi-

ristes ne veulent pas entendre parler de la spéculation. L'*analyse* d'Aristote n'est pas moins suspecte que la *dialectique* de Platon. Si celle-ci égare la pensée dans la région des chimères, celle-là la retient dans le monde des réalités sensibles. La méthode alexandrine, la *réduction à l'unité*, bien plus aventureuse encore que la *dialectique* platonicienne, ne doit être citée que pour mémoire. Et croyez-vous les modernes plus d'accord? Si Descartes ramène la métaphysique au *cogito, ergo sum*, Malebranche la fait remonter dans les régions de l'idéalisme. Spinosa reprend la forme géométrique, la méthode *à priori* des Éléates et des Alexandrins. Leibnitz incline vers la méthode historique. Et de nos jours, tandis que Schelling invoque l'*intuition* et l'inspiration, pour atteindre d'emblée à l'absolu, Hegel y prétend parvenir par la voie plus longue et plus laborieuse de la *logique*. Parmi les métaphysiciens qui ont agité les questions de théologie naturelle, les uns préfèrent l'induction psychologique, les autres les pures conceptions de la raison. Vous allez droit à l'anthropomorphisme, disent ceux qui cherchent Dieu dans la raison pure. C'est vous qui courez au panthéisme, répondent ceux qui le cherchent dans la conscience. Il n'y a pas de point sur lequel on dispute davantage encore aujourd'hui. *Et adhuc sub judice lis est.*

Le Métaphysicien. — Ici je vous arrête. D'où venez-vous donc? Il semble que vous ayez dormi un siècle, comme la princesse d'un conte d'enfants. Ce que vous dites était vrai il y a cent ans; mais aujourd'hui la méthode de la métaphysique est définitivement fixée. C'est l'observation et l'analyse. Comment en doutez-vous encore après Descartes, après Kant, après Locke et Condillac, après l'école écossaise tout entière, après l'école éclectique? Qui a pratiqué la vraie méthode

philosophique avec plus de suite et de profondeur que Maine de Biran? Qui l'a enseignée avec plus d'autorité et appliquée avec plus de succès que Jouffroy? Qui l'a proclamée avec plus d'éloquence et d'éclat que M. Cousin?

LE SAVANT. — Je crains que vous ne confondiez encore ici deux méthodes, comme vous avez tout à l'heure confondu deux ordres de vérités. De même que la psychologie et la métaphysique sont fort distinctes, de même les méthodes qui leur sont propres diffèrent essentiellement. Il est bien vrai que la psychologie a sa méthode faite aujourd'hui. Il faudrait fermer les yeux à l'évidence pour le nier. La psychologie a cherché longtemps sa méthode, plus longtemps que les sciences physiques et naturelles. Mais enfin elle l'a trouvée et la possède maintenant sans contestation possible, du moins de la part des gens sensés. C'est déjà une science, faible et pauvre encore, pleine de lacunes, encombrée d'hypothèses et de questions métaphysiques. Mais enfin chaque jour elle comble ces lacunes, elle se dégage de ces hypothèses, elle s'enrichit d'observations, d'analyses, de descriptions, et tend à devenir une science, au même titre que la philosophie naturelle. Il en est tout autrement de la métaphysique. Sa méthode est encore à fixer. Je sais bien que quelques métaphysiciens suppriment la difficulté en identifiant les deux sciences et les deux méthodes. Selon eux, la métaphysique n'est qu'une simple induction de la psychologie. La méthode psychologique suffit et répond à tout. C'est par la psychologie qu'on arrive à la science de la Nature et de Dieu, aussi bien qu'à la science de l'homme. La conscience est un livre où tout se peut lire, quand on y regarde bien, Dieu et le monde de même que l'homme. Mais cette doctrine est loin d'être admise par la majorité des métaphysi-

ciens. Et à vrai dire, si l'on conçoit que la métaphysique emprunte plus à la psychologie qu'à toute autre science, on ne comprend guère comment deux sciences, dont l'objet est aussi différent, pourraient se traiter par une seule et même méthode, comment une science essentiellement générale, comme la métaphysique, pourrait se déduire ou s'induire entièrement d'une science particulière, comme la psychologie. Les grands métaphysiciens ne l'ont jamais entendu ainsi. La métaphysique du XVIIe siècle n'a point connu cette méthode. La nouvelle philosophie allemande n'en veut pas entendre parler. Ceux même qui la prônent éprouvent beaucoup d'embarras à la pratiquer, et se trouvent dans la nécessité d'en modifier, d'en corriger sans cesse les résultats, en y mêlant les conceptions *à priori* de la méthode spéculative. La question de méthode n'est donc pas plus décidée que la question de système. Entre la méthode psychologique et la méthode spéculative on hésite encore, tout comme entre l'anthropomorphisme et le panthéisme. Aussi voyez chaque métaphysicien à l'œuvre. Ce n'est pas seulement un système nouveau qu'il annonce, c'est aussi une méthode nouvelle. En sorte que l'œuvre entière de la science est toujours à recommencer.

LE MÉTAPHYSICIEN. — Voilà encore un fait dont il est impossible de ne pas convenir dans une discussion loyale. Oui, la méthode de la métaphysique est à fixer, sinon à trouver, puisqu'elle est l'objet de tant de contestations et de contradictions. Mais rien ne prouve qu'on ne puisse y parvenir.

LE SAVANT. — J'ai parlé du présent, non de l'avenir. J'aime à espérer, comme vous, que la métaphysique aura un jour sa méthode. Mais quel jour? Précisément celui où elle aura

défini son objet. En effet, la méthode et l'objet d'une science se tiennent étroitement, si étroitement qu'il est impossible de songer à fixer la méthode d'une science quelconque, si d'avance on n'en a défini l'objet. Ainsi, jusqu'à ce que l'objet des sciences physiques et naturelles eut été bien défini et circonscrit dans ses véritables limites, ces sciences ont erré de spéculations en spéculations, à peu près comme la métaphysique, sans méthodes définitives, sans résultats certains, sans progrès continus. Mais le jour où Bacon fit comprendre que la philosophie naturelle a pour objet la recherche *positive* des lois et non des causes, la généralisation et non l'explication des faits, la science eut bientôt trouvé sa méthode, et les résultats et les progrès ne se firent point attendre. Eh bien! il ne semble pas que ce jour soit venu pour la métaphysique; car on dispute encore sur son objet. Et à la difficulté de s'entendre, à la diversité et à la divergence des définitions, on dirait que cet objet n'existe pas, et que la métaphysique n'est qu'un vain mirage de l'esprit humain. Vous me rassurerez sans doute sur ce point; mais, si la conclusion est contestable, le fait ne l'est malheureusement pas. Nierez-vous qu'il y ait tout autant d'incertitudes, d'obscurités, de contradictions sur l'objet que sur la méthode, les principes, les résultats, les progrès de la métaphysique? Nierez-vous que la métaphysique ait cent fois changé de terrain pour trouver une assiette solide, sans jamais y parvenir? Pour ne pas remonter plus haut, voici Platon qui en fait la science des *idées*. Puis arrive Aristote qui réduit les *idées* à de vaines abstractions, supprime l'objet même de la philosophie platonicienne, et y substitue la recherche des principes et des causes premières. Voilà la métaphysique engagée à la poursuite des causes. Toutes les écoles, sauf le néoplatonisme

alexandrin, n'ont plus d'autre souci. L'antiquité, le moyen âge, la renaissance répètent le mot d'ordre, jusqu'au XVII[e] siècle, qui le conserve encore dans ses écoles, mais le combat et le tourne en ridicule par l'organe de Bacon, de Descartes, de Malebranche, de Spinosa et de ses plus hardis penseurs. Au XVIII[e] siècle, les causes proprement dites ont disparu de la science, causes efficientes, causes formelles, causes matérielles, causes finales, et ont emporté la métaphysique avec elles; tant on était habitué à identifier la métaphysique avec le péripatétisme et la scolastique, malgré la révolution cartésienne qui avait créé une métaphysique nouvelle. Au fond, c'est plutôt contre la science de l'école que contre le cartésianisme que s'insurge la philosophie du XVIII[e] siècle. Mais si la métaphysique n'est pas la science des causes et des principes, qu'est-elle donc? Il semble qu'elle n'ait plus d'objet, ni par suite de raison d'être depuis le discrédit de la définition péripatéticienne. C'est là en effet la conclusion avouée ou tacite de tous les vrais organes du dernier siècle, de Reid et de Kant aussi bien que de Locke, de Condillac et de Hume. Mais ils avaient compté sans l'esprit humain qui n'abandonne pas ainsi ses prétentions. L'Allemagne vint en aide à la métaphysique et lui trouva un nouvel et merveilleux objet. A en croire ses philosophes, Aristote et les autres étaient vraiment trop modestes dans leurs spéculations. La métaphysique est bien autre chose que la science des causes et des principes; ce n'est pas moins que la science de l'absolu. Il ne s'agit que d'y arriver. On y grimpe comme on peut. Schelling n'y fait pas de façons; il ne marche point, il vole, et porté sur les ailes de l'*intuition*, le voici d'emblée dans l'absolu. Hegel y parvient également, mais à travers l'obscur labyrinthe d'une logique inextricable. Une fois au

sommet de la pensée et des choses, l'esprit voit, contemple, domine la réalité. Il la domine si bien qu'il la corrige, la refait au besoin, si elle a le malheur de ne pas reproduire fidèlement le système transcendental des idées *a priori*. C'est sa faute et non celle de la métaphysique. Car notez bien ceci, ce n'est pas la pensée qui est le miroir de la Nature; c'est la Nature qui est le miroir de la pensée. A cette hauteur, la métaphysique assiste à la création universelle; elle a le secret de la pensée divine qui a présidé à tout; elle connaît et contemple le monde *a priori*, avant que l'expérience ne le lui ait successivement révélé. Tant mieux, si l'expérience confirme ses spéculations; mais la métaphysique allemande ne la reconnaît point pour juge de ses constructions logiques. L'expérience ne témoigne que de la réalité, et c'est la vérité même que poursuit la science. Peu importe ce qui est à qui sait ce qui doit être. C'est à ce point de vue que Hegel et plusieurs de ses disciples ont surpris parfois la Nature en défaut, au point d'en signaler même certaines lacunes et certaines aberrations. Vous voyez donc que l'objet de la métaphysique change avec les systèmes et les époques. C'est avec Platon la science des *idées*, avec Aristote la science des *causes*, avec les alexandrins la science de l'*unité*, avec Spinosa la science de la *substance*, avec Malebranche la science des *idées* prises dans un sens un peu nouveau, avec Leibnitz la science des forces simples ou *monades*, avec Schelling la science de l'*absolu*, avec Hegel la science de l'*idée* pure, avec les éclectiques la science de toutes ces belles choses à la fois. Voilà encore un fait que vous ne pouvez nier.

LE MÉTAPHYSICIEN, — Je ne nie pas, mais j'explique. Je ne nie pas la diversité des définitions; mais je soutiens qu'elles reviennent toutes à peu près au même; que la pensée de

Platon, d'Aristote, de Plotin, de Spinosa, de Malebranche, de Leibnitz, de Schelling, de Hegel est identique, sous les définitions et les formules les plus diverses. Partout et toujours la métaphysique est-elle autre chose que l'effort de l'esprit humain, pour descendre au fond ou monter au sommet des choses? Elle pousse l'analyse jusqu'aux éléments les plus simples, jusqu'à la substance même des êtres; elle élève la synthèse jusqu'aux lois les plus générales, jusqu'à l'unité de la vie universelle. Dieu, l'âme, la matière, qu'est-ce autre chose que l'absolu dans les trois catégories de la cause, de la vie et de la substance. L'absolu en tout et partout, l'absolu dans toutes les catégories de la pensée humaine, quantité, qualité, relation, modalité, temps, espace, etc. : c'est là l'objet constant, invariable, unique de la métaphysique. Moquez-vous de ses prétentions tant qu'il vous plaira; mais reconnaissez qu'elle n'a jamais varié sur ce point.

Le Savant. — Je vous entends et ne suis pas éloigné de partager votre opinion sur l'identité réelle des définitions de la métaphysique. Je vois bien qu'en effet c'est l'absolu que vous poursuivez tous, sous des noms différents. Mais quand votre accord serait parfait, vous n'y gagneriez pas grand chose. Tout ce qu'on pourrait dire, c'est que vous poursuivez la même chimère. Chercher l'absolu, quelle prétention, pour ne pas dire quelle folie! Est-ce bien l'esprit de l'homme, si imparfait, si borné, qui aspire à l'absolu? L'impossibilité d'y atteindre est déjà évidente *a priori*, et l'histoire de la métaphysique n'en est qu'une longue et triomphante démonstration. Depuis que l'esprit humain connaît mieux la mesure de ses forces, il a abandonné aux rêveurs ces spéculations ambitieuses. Mais alors la métaphysique s'est trouvée sans objet, et a fait place à la psychologie et à l'idéologie proprement dite.

Fallait-il en venir à cette extrémité? La métaphysique est-elle condamnée sans retour à l'alternative de manquer d'objet ou d'avoir un objet chimérique? C'est ce que je ne décide point. Je me borne à constater un fait : l'incertitude actuelle de la métaphysique jusque dans son objet ; c'est tout ce qu'il me faut pour le moment. Remarquez bien que, dans toute cette discussion, je n'ai mis en avant que des faits. J'ai mis en lumière l'état présent de la métaphysique, sans en tirer aucune induction pour l'avenir. Il reste constant que l'autorité *scientifique* manque à la métaphysique, qu'elle manque à son objet, à sa méthode, à ses principes, aussi bien qu'à ses progrès et à ses résultats. Je n'en conclus rien contre la possibilité de cette science, et je laisse aux métaphysiciens toutes leurs espérances. Je n'entre même pas dans l'appréciation des objections et des contraditions auxquelles les questions métaphysiques ont donné lieu jusqu'ici. Il est possible à la rigueur, sinon probable, que ces objections n'atteignent pas sérieusement la métaphysique. Toujours est-il qu'elles ont ébranlé les convictions et réussi à jeter un nuage sur tous les points essentiels. Elles ont eu assez de crédit pour empêcher la métaphysique d'arriver à l'évidence et à l'autorité, conditions *sine qua non* de toute science. En un mot, à l'heure qu'il est, la métaphysique n'est pas une science, telle est ma seule, mais invincible conclusion. *Dura veritas, sed veritas!* Vous pouvez la regretter, mais non la nier.

Le Métaphysicien.— Vous avez raison ; il faut se résigner. Hélas! il est impossible à un esprit sérieux et sincère de se faire illusion. La métaphysique n'est pas encore une science. Cet arrêt est écrit en caractères trop visibles dans son histoire. Toutefois ne triomphez pas trop de mon aveu. Vos sciences auront leur tour. Mais nous ne pouvons prolonger

indéfiniment cet entretien déjà bien long. La métaphysique reste sous le coup d'une défaite ; mais elle prendra sa revanche un autre jour, et vous n'aurez rien perdu pour attendre.

DEUXIÈME ENTRETIEN.

INSUFFISANCE DES SCIENCES.

LE SAVANT. — Eh bien! en avez-vous pris votre parti? A vous voir ainsi préoccupé, je crains que votre défaite ne vous reste sur le cœur. Il faut que la métaphysique soit une sirène bien dangereuse, et qu'on ne se dérobe pas facilement au charme de sa voix. J'ai eu beau la réduire au silence; vous prêtez toujours l'oreille de ce côté, comme s'il devait vous venir quelque grande révélation. Ne feriez-vous pas mieux de vous joindre à nous? Quittez donc enfin le pays des ombres et des rêves pour le séjour de la lumière et de la réalité.

LE MÉTAPHYSICIEN. — C'est précisément ce que j'ai fait depuis notre dernier entretien. Je l'ai visité, votre séjour de lumière, et je vous avoue que je n'en reviens pas tout à fait content.

LE SAVANT. — Vous m'étonnez. Je ne vois pas ce qui a pu vous laisser des doutes ou des regrets. Par quelque côté que vous considériez nos sciences, par leurs résultats, leurs progrès, leurs principes, leurs méthodes, leur objet, vous retrouvez partout les signes infaillibles de la science, l'évidence et l'autorité. Qui s'avise aujourd'hui de les révoquer en doute sur aucun de ces points? Vous ne voyez pas même d'esprits faux, d'amateurs de paradoxes, de chevaliers des

causes désespérées, qui se vouent à une tâche aussi ingrate. Les résultats de nos sciences sont à l'epreuve de la critique et du temps. Nul ne songe à contester nos théories, depuis qu'elles se bornent à des analyses, à des classifications, à des inductions sûres. Leurs progrès sont éclatants comme la lumière du soleil. Les aveugles eux-mêmes, c'est-à-dire les ignorants, y croient, entraînés par la foi universelle. Et depuis que nos principes ne sont plus de stériles abstractions, comme au temps de la physique péripatéticienne; depuis qu'ils ne sont autre chose que les faits attestés par une observation exacte, vérifiés par une expérimentation savante, généralisés par une induction sûre, qui penserait à les remettre en question? Il a fallu du temps pour en venir aux vraies méthodes. L'esprit humain est impatient; il aime mieux spéculer qu'observer; le résultat est plus prompt et plus brillant. Mais enfin, depuis Galilée, Bacon et Newton, tout embarras, toute incertitude a cessé sur la marche à suivre. La méthode des sciences physiques et chimiques, astronomiques, naturelles, est à jamais fixée. Quant à la méthode des sciences mathématiques, elle n'a jamais été incertaine. Dès le berceau, elles ont fait comme Hercule; leur premier signe de vie a été une œuvre virile, et elles ont marché d'un pas ferme et sûr dans la voie de la vérité. Je ne parle pas de l'objet de nos sciences. Il est fixe, constant, tellement visible à tous les yeux qu'il n'a besoin ni d'être défini, ni même d'être exprimé pour être présent à l'esprit. C'est la réalité sensible, l'étendue abstraite et le nombre pour les mathématiques; pour l'astronomie, la physique et la chimie, les corps considérés dans leurs grandes masses, leurs actions générales et réciproques, leur constitution intime et élémentaire; pour l'histoire naturelle, toujours les corps, mais étudiés

dans leur structure, leur organisation, leurs fonctions. Ainsi, sur tous ces points, rien à contester, rien à éclaircir, rien à chercher. La subtilité des métaphysiciens est grande; mais je doute que vous puissiez ici nous opposer un argument sérieux.

Le Métaphysicien. — Je n'en ai nulle envie. Les arguties ne sont pas de mon goût. Vous êtes invincible sur ce terrain. Aussi n'est-ce pas sur la solidité de vos sciences que j'élève des doutes. Seulement je suis frappé de leur insuffisance. Depuis que vous avez exclu la métaphysique du domaine de la science, c'est à vous de satisfaire l'esprit humain sur toutes ces questions théologiques, cosmologiques, physiologiques, psychologiques, que la métaphysique n'a pu résoudre. Or j'ai beau prendre une à une vos sciences si fières de leurs progrès, je ne vois pas qu'elles soient en mesure de le faire. Votre astronomie, par exemple, est la plus admirable, la plus parfaite de vos sciences. Elle nous a fait connaître avec la dernière exactitude le nombre, la figure, la vitesse, la direction, la distance des corps qui composent le système solaire. Étendant ses explorations au monde lointain des étoiles, elle nous en a décrit la géographie, ne s'arrêtant qu'aux limites extrêmes du ciel visible. C'est un prodigieux effort de la science humaine; mais ce n'est point encore assez pour l'esprit. Le ciel de l'astronomie moderne, si vaste qu'il soit, est encore fini. La science nous conduit du système solaire au ciel des étoiles, du ciel des étoiles au ciel des nébuleuses, et s'arrête là. Est-ce à dire qu'au delà il n'y ait plus rien ?

Le Savant. — La science ne le prétend pas.

Le Métaphysicien. — Je le crois bien. Mais où la science se tait, l'esprit affirme. L'imagination nous représente le

système céleste enveloppé par l'espace pur de toutes parts. Mais l'espace pur n'est que le vide ; le vide, c'est le néant. La pensée répugne invinciblement à cette inintelligible abstraction. Nul esprit, pas plus celui du savant que celui du métaphysicien, ne peut rester enfermé dans ce ciel que la science a ouvert à la contemplation. Il faut à la raison un ciel sans bornes, un système infini de mondes qu'elle ne connaît pas, qu'elle ne connaîtra jamais dans son infinité, mais qu'il lui est impossible de ne pas concevoir *a priori*. Réduite aux limites de l'observation et du calcul, votre idée du ciel, malgré sa grandeur, reste à une distance incommensurable de la réalité.

Le Savant. — J'en conviens.

Le Métaphysicien. — Si l'astronomie est muette sur l'infinité du monde, elle n'en fait pas comprendre davantage la vie universelle. C'est beaucoup sans doute d'avoir montré la régularité, la correspondance, l'harmonie des mouvements des corps célestes, en un mot, le système du monde solaire. Mais est-ce assez pour la raison ? Sous cette harmonie extérieure ne devine-t-elle pas une harmonie plus intime ? Sous cette unité de système ne voit-elle pas une unité plus organique et plus substantielle ? Peut-elle s'arrêter à la simple représentation mécanique de corps isolés dans l'espace, telle que la science nous la donne ? N'est-ce pas là un jeu de l'imagination, une illusion que dissipe la vraie lumière de la pensée ? Ne sentez-vous pas ici l'insuffisance des conceptions astronomiques ?

Le Savant. — Nos savants reconnaissent que l'astronomie ne satisfait pas à toutes les exigences de la pensée humaine. Seulement ils ne croient pas que la science soit tenue de répondre aux questions qui dépassent son domaine.

LE MÉTAPHYSICIEN. — C'est facile à dire. Mais l'esprit ne se résigne pas aussi aisément que votre science. Il a d'autant plus raison d'insister, que cette science, sans s'en douter, se laisse prendre à des images qui ne représentent nullement la vérité. Votre idée astronomique du système céleste repose sur la conception abstraite de l'espace pur, conception nécessaire à la représentation des phénomènes, mais dont la valeur réelle, la vérité objective est plus que douteuse. Vos astronomes sont dupes d'une illusion; ils prennent une construction géométrique pour une théorie scientifique, un échafaudage provisoire pour la base elle-même du système astronomique. Votre conception générale n'est pas seulement incomplète, mais fausse, quelle que soit la vérité des faits et des lois qui lui servent de fondement. Il vous faut donc la rectifier vous-mêmes ou la laisser rectifier par une conception plus rationnelle.

LE SAVANT. — Nous laissons ce soin à la métaphysique.

LE MÉTAPHYSICIEN. — Ne raillez pas; vous aussi, vous faites de la métaphysique, parce qu'il est impossible de se faire aucune idée des choses sans elle. Seulement vous le faites mal et sans vous en rendre compte. Mais passons à une autre science. J'admire beaucoup la géologie. En la fondant sur la physique, sur la chimie, sur la minéralogie, sur la paléontologie, sur l'observation et l'induction, vous avez fait une science véritable de ce qui n'était jusqu'ici que roman d'imagination ou superstition théologique. La géologie décrit merveilleusement la surface du globe, pénètre dans les couches intérieures qui en composent la croûte, explique les grands phénomènes dont elle est le théâtre, les mers, les continents, les fleuves, les montagnes, les volcans, les tremblements de terre, fait l'histoire des révolutions du

globe, et tout cela sans fictions et presque sans hypothèses. Mais, en résumé, quelle idée générale nous donne-t-elle de la terre ? Une simple masse, une agglomération de matières condensées et formant une sphère dureie à la surface, voilà toute la conception géologique de la science. L'esprit ne saurait se contenter d'une idée aussi grossière et aussi pauvre ; il lui faut une conception plus rationnelle. Cette masse sphérique n'est pour lui que la forme géométrique, la simple enveloppe d'un système organique, d'un être réel, d'un véritable individu.

Le Savant. — Pourquoi ne pas attribuer aussi à la terre une âme, et même une intelligence ?

Le Métaphysicien. — Cette idée est certainement plus près de la vérité que votre conception scientifique ; mais c'est encore une fiction. On abuse de l'induction quand on assimile la terre à une plante ou à un animal. Les notions positives que nous donne la science sur les éléments, la constitution et l'organisation de la terre ne nous permettent pas d'aller jusqu'à cette hypothèse. Mais elles nous autorisent parfaitement à lui attribuer une certaine unité organique qui en fait un individu, au lieu de cette simple unité de rapport que lui accorde votre géologie, laquelle n'y voit qu'une collection d'éléments.

Le Savant. — La science n'a pas pensé à cela.

Le Métaphysicien. — Je le crois bien. Votre science voit, décrit, classe, mais ne *pense* pas. Elle abandonne cette fonction à la métaphysique qu'elle dédaigne, ou à la théologie à laquelle elle montre plus de respect, sinon de confiance. Toutes vos sciences positives en sont là. Vous n'avez pas de science plus riche que la physique. Tous les grands agents de la Nature, la pesanteur, la chaleur, la lumière, l'électricité,

le magnétisme y sont décrits dans leur mode d'action, ramenés à leurs lois, mesurés dans leurs degrés, comparés dans leurs rapports. Mais cela suffit-il à nous donner une idée générale de la Nature? Si riche qu'elle soit, cette science n'a pas d'unité, ne forme pas de système. Les théories s'y succèdent, comme les phénomènes dans l'espace, sans lien, sans ordre, et comme au hasard. Les diverses parties de cette science sont autant de monographies à peu près indépendantes les unes des autres. Quelques esprits généralisateurs ont cherché et reconnu des rapports entre la lumière, l'électricité et le magnétisme. Mais ces essais sont rares et peu du goût du monde savant. La physique est loin d'avoir la même unité que l'astronomie. Elle ne s'élève point au système de la Nature comme celle-ci s'élève au système du monde.

Le Savant. — Sans doute. Mais cela ne tient-il pas à la différence des objets? Les phénomènes physiques sont autrement nombreux et complexes que les phénomènes célestes; ils ne comportent pas la même simplicité de formules et d'explications.

Le Métaphysicien. — Je l'avoue. Mais convenez aussi de votre côté que le défaut de vues générales a singulièrement contribué à ce morcellement de la science. Il en est de même de la chimie. Je ne suis pas de ceux qui veulent ramener cette science à la recherche d'un principe élémentaire unique. L'analyse a fait justice de cette prétention qui avait son origine dans une notion fausse de la substance matérielle. La vieille métaphysique ayant imaginé une matière dont l'attribut essentiel serait l'étendue, l'unité de substance était passée en axiome, et l'ancienne chimie n'avait d'autre but et d'autre souci que de ramener les corps composés à cette substance

unique. Dieu sait les efforts qu'elle fit, les artifices qu'elle mit en œuvre pour arriver à son résultat. Ce fut en vain. Depuis que l'expérience et l'analyse ont rectifié nos idées sur la nature et la composition des corps, on ne craint pas d'étendre la liste des corps simples, quand les faits le réclament. Ce n'est donc pas cette grande variété de principes élémentaires qui me choque; je l'accepte parfaitement, telle que la donne l'analyse chimique, mais à la condition qu'on n'y voie pas autre chose que le produit et l'expression de cette analyse. Je veux bien que ces principes soient des actions, des forces non décomposées, peut-être même non décomposables de la Nature. Mais je n'entends pas que votre analyse en conclue rien contre l'unité de la Nature elle-même. Pour vous et pour tous les chimistes, la Nature est un mot et non un être; c'est une abstraction qui exprime la collection des corps composés et des corps simples dont l'expérience nous révèle l'existence. Ces corps sont les seuls êtres, et tout s'explique par l'action réciproque de leurs propriétés essentiellement primitives. C'est le système des atomes transformé par l'analyse en une théorie scientifique. Croyez-vous que la philosophie de la Nature puisse en rester là?

Le Savant. — Ce n'est pas notre affaire de résoudre de pareils problèmes.

Le Métaphysicien. — J'attendais cette réponse. Mais votre théorie atomique est déjà une solution. Vous faites de la métaphysique malgré vous; malheureusement vous en faites à l'usage de l'imagination et à l'encontre de la raison.

Le Savant. — Je crois que vous vous méprenez sur le but et la vraie portée de nos sciences. Il faut distinguer deux choses: les faits et les théories. Les faits et leurs lois en constituent la partie solide et vraiment scientifique. Les théories n'y ont

qu'une autorité provisoire et une importance secondaire. Elles servent à coordonner les faits plutôt qu'à les expliquer réellement. C'est ainsi qu'il convient d'apprécier la théorie chimique des atomes, la théorie physique des ondulations, la théorie géologique des soulèvements, certaines constructions géométriques des astronomes. La science a renoncé à sonder l'essence des choses. Elle ne veut savoir de la Nature que ce qui lui est nécessaire pour agir sur elle, la gouverner ou la transformer. Depuis les préceptes de Bacon, depuis les exemples de Galilée, de Newton et de tant d'autres, la philosophie naturelle laisse les causes pour les lois, dont la connaissance suffit pour lui assurer le gouvernement de la Nature, pour la dompter, la discipliner, la diriger, la faire servir à ses besoins et à ses plaisirs. Toutes les sciences pratiques, tous les arts, tous les procédés de l'industrie, autrefois livrés aux hasards de l'empirisme, aux caprices de l'imagination, ne sont aujourd'hui que de simples applications des théories. Cette heureuse alliance des sciences proprement dites et des arts a produit depuis deux siècles ces merveilles de l'industrie qui font la gloire et le bien-être des sociétés modernes.

Le Métaphysicien. — L'industrie est en effet la fille des sciences; elle leur doit ses plus grandes inventions, ses plus précieuses découvertes. Mais l'industrie n'est pas le seul but pratique, le seul *art* de la science humaine. Il y a longtemps qu'on l'a dit : l'homme ne vit pas seulement de pain. Les sciences, les arts de la matière pourvoient aux besoins de la vie physique. Mais il y a d'autres besoins plus nobles, plus *humains*, tout aussi impérieux qu'il faut satisfaire ou supprimer. Les supprimer, vous n'y pensez pas; ce serait réduire l'homme à la bête. Le plus grossier matérialisme a

toujours reculé devant cette monstrueuse métamorphose; tout en niant le principe, il en a reconnu certains effets. Ne pouvant fermer les yeux à l'évidence, il a toujours admis avec le spiritualisme, avec le sens commun, cet ordre de sentiments, d'affections, de passions, d'idées, de facultés qui distinguent l'homme de la bête. En un mot, personne n'a jamais nié la vie morale avec tous ses besoins et toutes ses aspirations. J'espère que, si vous en tenez compte dans la science même de l'homme, vous ne l'oubliez pas dans la définition de la civilisation. Vous n'êtes pas de ceux qui pensent que l'homme, individu ou société, n'a rien à chercher après la satisfaction de ses besoins ou de ses désirs corporels. Vous croyez, avec Bacon votre maître, que la religion et la morale, la science de Dieu et de l'âme est le baume nécessaire à la conservation des sciences humaines et de la société. Vous pressentez fort bien l'avenir d'une civilisation privée de ce feu sacré. Quelle que soit la puissance des armes, la grandeur des ressources que l'industrie lui ait mises dans les mains, c'est une proie assurée pour la mort ou la barbarie. Vous savez tout cela. Un de vos esprits les plus philosophiques n'a pas craint de confesser hautement l'insuffisance des sciences proprement dites : « Les sciences physiques et naturelles, dont la méthode est si puissante, n'ont aucune efficacité philosophique. L'unité leur manque; elles ne forment pas un tout, un ensemble lié par une doctrine commune; et surtout elles laissent en dehors le phénomène complexe et immense des sociétés humaines. On aurait beau combiner sans fin toutes les notions sur l'espace et le mouvement, sur le système céleste, sur les agents physiques, sur les compositions chimiques, sur l'anatomie et la physiologie, on n'en ferait sortir aucune solution touchant ce sujet, le

plus compliqué, le plus difficile, le plus important de tous (1). » Et pourtant, en exterminant la métaphysique du domaine de la science, n'en avez-vous pas banni l'esprit, l'âme, Dieu, le beau, le bien, le saint, toute poésie, toute morale, toute religion, tout principe de vraie civilisation? N'y laisserez-vous qu'une science qui abaisse l'esprit de l'homme et retrécit son horizon, qu'un art dont les bienfaits énervent son caractère et corrompent son cœur. Car, pour répéter la grande parole de Bacon, sans le baume des doctrines religieuses et morales, l'industrie n'est plus que le poison des sociétés civilisées.

Le Savant. — Vous parlez d'or, et je me garderais bien de vous arrêter, si je n'étais de votre avis. Tout esprit bien élevé est parfaitement convaincu de l'insuffisance de l'industrie à civiliser à elle seule les individus et les sociétés. Si la science et l'humanité en étaient réduites aux sciences et aux arts de la matière, vous auriez beau jeu contre nous. Nous n'aurions rien de mieux à faire que de nous mettre aux genoux de la métaphysique. Mais j'espère que nous pourrons nous passer de son secours, sans que la société, la morale, la vraie religion y perdent rien. Qui songe à priver nos sociétés modernes des sciences morales? Qui ne les regarde comme le sel même de la civilisation, comme le parfum conservateur des sociétés? Qui ne sait que, sans elles, toute société civilisée se corrompt, se dissout, se pétrifie bien vite? Cela ne fait pas question entre nous. Mais qui vous a parlé d'exclure toute doctrine morale et religieuse du domaine de la science? Nous n'avons banni que la métaphysique. Autant nous nous défions de cette vaine étude, autant nous avons d'estime pour la science qui, depuis un siècle surtout, entreprend de fonder la morale, la politique, toutes

(1) Littré, *Conservation, révolution et positivisme*, chap. Ier.

les sciences du bien, du beau, du juste sur l'analyse de la nature humaine. Cette science nous inspire toute confiance, depuis qu'elle a renoncé aux spéculations métaphysiques pour se borner à recueillir, à observer, à décrire, à classer, à généraliser les faits. Elle ne se fait pas aussi rapidement que nous le voudrions, parce qu'elle trouve encore un obstacle dans l'esprit métaphysique ; mais enfin elle se fait depuis le jour où elle a pris notre méthode, où elle a laissé les hypothèses pour les faits, les abstractions pour l'analyse, la chimérique poursuite des causes pour la recherche des lois. Assurément s'il est des questions vitales pour les individus et les sociétés, ce sont celles qui concernent leur fin, leur destinée, leurs devoirs et leurs droits, leur moralité, leur dignité, leur *humanité*. Mais où est le secret de toutes ces choses ? Est-ce dans les ténèbres de la spéculation ou dans les clartés de l'analyse ? Est-ce la métaphysique qui le révèlera ou la psychologie ? L'expérience a déjà prononcé. Depuis que la science observe et ne spécule plus, elle a jeté plus de lumière sur les problèmes moraux que les systèmes les plus ingénieux de la métaphysique. Et en effet voyez comme l'enchaînement de tous ces problèmes est simple, comme la solution en est facile, depuis que la métaphysique a fait place à la psychologie. Si l'homme, individu ou société, a tels droits et tels devoirs, c'est qu'il a telle fin ; s'il a telle fin, c'est qu'il a telle nature. L'analyse de la nature humaine contient donc la révélation de sa fin ; la fin connue, il est facile d'en déduire la loi de l'homme, ses devoirs et ses droits. La politique ou science sociale est contenue tout entière dans la morale, et la morale dans la psychologie. Qu'avons-nous besoin de la métaphysique ? Quel peut être son rôle dans des questions de faits, dans des sciences d'ob-

servation, sinon d'embrouiller, d'obscurcir, de discréditer les vérités morales les plus simples et les plus certaines? Tous les bons esprits sont d'accord sur ce point. La philosophie morale n'a point d'autre méthode que la philosophie naturelle. La métaphysique est encore aujourd'hui le plus grand obstacle aux progrès de la première, comme elle l'était, il y a deux siècles, aux progrès de la seconde. Le mot d'ordre de la critique, depuis Kant jusqu'à Jouffroy, c'est l'analyse substituée à la spéculation, les faits mis à la place des systèmes. Toutes les sciences vraiment inspirées par l'esprit moderne ont définitivement rompu avec la métaphysique, la psychologie et la morale aussi bien que la physique et l'histoire naturelle. Elles ont compris qu'il y va du salut de la philosophie morale, et de l'autorité de ces vérités nécessaires aux individus comme aux sociétés. Quelle base en effet pour de telles vérités que le sable mouvant des systèmes? Quelle autorité que la douteuse et vacillante lumière de la métaphysique? Comment convaincre, en en parlant le langage, des esprits habitués à la rigueur, à la précision, à l'évidence des analyses ou des démonstrations scientifiques? Il faut en prendre votre parti. Le temps des systèmes est passé; le jour de la science est venu, et ses premières lueurs ont déjà dissipé les rêves de la métaphysique.

Le Métaphysicien. — On parlait ainsi à la fin du dernier siècle. Mais la métaphysique, que vos savants avaient crue morte, a soulevé la pierre de son tombeau, et a reparu aux regards étonnés du XIX[e] siècle, aussi radieuse, aussi vivante, aussi éloquente que jamais. Votre dédain est un anachronisme; vous êtes en retard de cinquante ans.

Le Savant. — Si cette résurrection de la métaphysique était

sérieuse, après les coups que lui a portés la critique du dernier siècle, il faudrait le regretter pour l'avenir des sciences morales. Mais une chose me rassure; toute cette philosophie n'est que de l'histoire. La foi des métaphysiciens ressemble beaucoup à celle des croyants de notre siècle. On admire, on adopte les œuvres du génie; on va même jusqu'à les restaurer. Y croit-on sérieusement? Il n'y paraît guère à l'incroyable facilité avec laquelle on change de doctrine. Foi, si l'on veut, mais foi d'érudits et d'artistes, non de vrais croyants. C'est l'histoire de ces néophytes qui croient au catholicisme par admiration pour le gothique. On prête son intelligence, son esprit, son talent, son éloquence, son enthousiasme même à l'exhibition des vieux systèmes. Mais on préfère le rôle d'historien à celui de critique. Il en coûte de prendre parti entre des gens de si bonne compagnie et qui parlent si bien! Et si parfois on s'y décide, c'est plutôt pour obéir à l'idole du sens commun ou des convenances sociales que par des raisons de critique sérieuse et libre. En tout cas, si l'on reproduit souvent, si l'on restaure parfois, on ne produit, on n'invente guère. Qu'est-ce que la métaphysique du XIXe siècle, sinon une véritable renaissance? C'est l'histoire, et non la pensée libre et créatrice, qui est la source de toutes ces conceptions qui semblent nouvelles, après la systématique ignorance du siècle dernier. L'esprit humain avait si profondément oublié son histoire qu'il a pris ses souvenirs pour des idées. Cette métaphysique est aussi pauvre en systèmes originaux qu'elle est riche en érudition. C'est que l'esprit métaphysique proprement dit, au milieu de ses richesses, est plus timide, plus découragé, plus impuissant que jamais. En France, en Angleterre, en Italie, partout excepté en Allemagne, il est resté sous le coup des critiques

du xviii[e] siècle. Et si, au delà du Rhin, après Kant, il a fait un puissant effort pour se relever, le voici qui retombe, du moment qu'il n'est plus soutenu par le génie. Aujourd'hui il ne donne plus guère signe de vie nulle part Le goût des questions, des vérités morales reprend partout. On sent le besoin des sciences de l'esprit, trop longtemps étouffées par le bruit des progrès de la philosophie naturelle et des merveilles de l'industrie. On a soif de poésie, de morale, de religion. On pousse même la légèreté et l'impatience jusqu'à reprendre des croyances toutes faites, sans songer que la première condition d'une croyance sérieuse est la réflexion libre et personnelle. Mais qui parle encore de métaphysique? Personne n'est plus dupe de ses illusions, ni de ses promesses. Au sein de l'indifférence universelle, votre sollicitude me touche; mais elle m'étonne. Tout a changé autour de vous, et vous seul ne semblez pas vous en apercevoir. J'ai le regret de vous le dire, vous êtes un revenant du xvii[e] siècle.

Le Métaphysicien. — Ma foi, tant pis pour mon siècle, si c'est là son dernier mot. Je veux bien passer pour un revenant, non du xvii[e] siècle, comme il vous plaît à dire, mais d'un monde qui sera toujours la patrie des esprits élevés. Je conviens toutefois qu'en restituant à la psychologie et à l'analyse les sciences morales, vous venez d'enlever à la métaphysique le plus beau diamant de sa couronne. Si je n'étais ici qu'un avocat plaidant sa cause en public, je devrais faire les plus grands efforts pour lui maintenir ce précieux privilége. Mais l'intérêt de la vérité passe avant tout. Entre nous, vous avez raison sur ce point. Quoi qu'il arrive de la métaphysique, les sciences morales n'en doivent point partager la destinée; car elles ont leur existence indépendante et leur autorité propre. Entre la psychologie, base et point de dé-

part de toutes ces sciences, et la métaphysique, il y a toute la différence des faits aux questions, comme l'a si bien expliqué Jouffroy dans sa préface de Reid. Quel que soit le sort des questions métaphysiques qui touchent à la substance même du principe de la vie morale, les faits n'en resteront pas moins ce qu'ils sont. Ces questions ont leur intérêt et même leur nécessité, ainsi que je le montrerai plus tard. Mais la psychologie s'en passe et s'en trouve d'autant mieux. Car il n'y a rien de plus funeste à la science que le mélange de méthodes, de principes, de questions différentes. La métaphysique a gâté la psychologie, tout comme la psychologie a corrompu la métaphysique. La psychologie sera d'autant mieux faite qu'elle sera faite sans conceptions *a priori*, sans préocupation de doctrine ou de système, uniquement sous l'œil de la conscience et sous la fidèle impression des faits. Quant aux sciences qui en dérivent, comme la morale et l'esthétique, il y aurait peut-être quelque exagération à soutenir qu'elles ne doivent rien aux lumières de la métaphysique. La vérité est que toutes les sciences se tiennent, se soutiennent et s'éclairent entre elles. Mais enfin ces sciences n'en ont pas moins dans la psychologie leur base, leurs principes et leur méthode. Supprimez la métaphysique, elles y perdront peut-être en élévation et en grandeur; mais leur existence n'en sera point atteinte.

LE SAVANT. — Je suis heureux de me trouver d'accord avec vous sur ce point.

LE MÉTAPHYSICIEN. — Cette conclusion me réjouit, loin de m'affliger. Je vois avec sécurité que, dans cette discussion, les sciences morales et les intérêts sacrés qui s'y rattachent, ne courent aucun danger; que la métaphysique seule est en jeu, et qu'il ne s'agit que d'une satisfaction à donner ou à

refuser à l'inquiète ardeur de la pensée. Mais enfin je trouve que, même réduite à ces limites, la question qui nous divise a encore un grand intérêt. Les sciences morales, nous l'avons dit, ont leur base en elles-mêmes, exactement comme les sciences physiques. Mais, si riches que puissent les faire l'observation et l'analyse, elle ne suffisent pas plus à l'esprit que les sciences physiques. Quand la psychologie a énuméré, décrit, classé les phénomènes de la vie morale, croyez-vous que tout soit dit? La pensée peut-elle s'en tenir à une collection de faits, de lois ou de facultés? Est-ce que cette collection, si complète qu'elle soit, répond pleinement à l'idée que nous nous formons de l'homme? Est-ce que la pensée n'est pas invinciblement conduite aux problèmes de la nature et de l'unité de l'être humain, de l'âme et du corps, et des rapports qui les unissent? Je veux bien que ces problèmes n'aient pas reçu jusqu'ici une solution vraiment scientifique, que tantôt l'imagination, tantôt l'abstraction scolastique ait égaré la science qui essayait de la résoudre. Il n'en est pas moins vrai qu'ils forment un complément nécessaire de la psychologie. Si vous les supprimez, vous laissez l'esprit en pleine absurdité. Le sens commun lui-même vous dira que l'homme est un être, et non une collection de sentiments ou d'idées.

Le Savant. — Je ne puis le nier.

Le Métaphysicien. — De même, quand l'histoire, cette psychologie générale, a recueilli, décrit, classé les faits dont se compose la vie de l'humanité dans le temps et dans l'espace, croyez-vous qu'il ne reste plus rien à faire? La plupart de nos historiens ne voient dans l'histoire qu'une succession d'époques, et dans l'humanité qu'une collection de peuples. L'*humanité* est une abstraction pour l'analyse historique, tout

de même que l'*âme* ou l'*esprit* est une abstraction pour l'analyse psychologique. Le sens de l'universel manque à tous vos savants, quel que soit l'objet de leur étude, astronomie, géologie, physique, chimie, psychologie, histoire. Mais il ne manque pas à l'esprit humain. Toute science qui le méconnaît se condamne à une vue étroite, et jusqu'à un certain point fausse de la réalité. Toute histoire particulière s'explique par l'histoire universelle. La nature, la destinée, la fonction de chaque peuple, de chaque race, de chaque époque, ne se dessine bien que dans son rapport avec la civilisation générale. Hors de là toute explication est incomplète. Je sais que la philosophie de l'histoire a ses détracteurs et ses dangereux amis. Mais on a beau s'en moquer ou en abuser, l'histoire universelle n'est une science qu'à cette condition. Elle est la science de l'humanité, comme la psychologie est la science de l'homme. Si l'humanité n'est qu'une abstraction, l'histoire universelle n'a plus d'objet. Tout se réduit à des monographies historiques plus ou moins riches, plus ou moins intéressantes.

Le Savant. — Cela est évident.

Le Métaphysicien. — Enfin, il est un mot sans objet, une abstraction absolument inintelligible pour toutes vos sciences, aussi bien celles de l'homme que celles de la matière, c'est le mot, c'est l'idée de Dieu. N'y eût-il que cette lacune dans la science, telle que la font l'observation et l'analyse pure, ne trouvez-vous pas qu'elle suffirait pour justifier les spéculations métaphysiques ? Je regrette assurément qu'on abuse de ce grand mot et de cette suprême idée, qu'on les définisse mal, qu'on les fasse intervenir à tout propos et pour toute explication. Mais enfin ils occupent trop de place dans l'esprit et dans le langage humain pour n'en pas trouver du tout dans la science.

Le Savant. — Tous les systèmes métaphysiques en parlent diversement. Lequel dit vrai ?

Le Métaphysicien. — Je ne suis pas en mesure de le savoir en ce moment, n'ayant pas encore soumis à l'analyse et à la critique les principes et les méthodes de la théologie. Mais qu'importe ? la question théologique n'en existe pas moins. Elle demande une solution que jusqu'ici l'état empirique de vos sciences ne comporte guère. Dieu ne peut être ainsi exilé du domaine de la pensée humaine, parce que vos méthodes ne peuvent l'atteindre. Vous trouvez, non sans raison, que la métaphysique n'a pas réussi à le faire comprendre et à le démontrer. Alors chargez-vous de cette tâche vous-mêmes. Faites sortir de vos sciences une théologie rigoureuse. Et ce que je vous dis de Dieu, je le dis de tous les grands problèmes dont la solution semblait réservée à la métaphysique. Laissons-la de côté pour le moment. Depuis que vous l'avez exclue de la science, vous y régnez seuls, vous l'occupez tout entier. Votre responsabilité en est d'autant plus grande. C'est à vous de répondre à toutes les questions que pose l'esprit humain ; non pas sans doute quand il se laisse conduire par l'imagination, mais quand il s'inspire véritablement de la raison, ainsi que nous venons de le voir tout à l'heure. Or il est bien clair que les sciences n'y répondent pas dans leur état actuel. Mais ne peuvent-elles pas y répondre ? Ce que la science proprement dite ne nous donne pas, la philosophie des sciences ne pourra-t-elle pas nous le donner ? Est-ce la faute des savants si elles n'ont pas comblé jusqu'ici la lacune laissée dans la science humaine par l'exclusion de la métaphysique ? Ou bien est-il dans la nature même des sciences de ne pouvoir le faire, même dans leur plus haute philoso-

phie? C'est un problème à résoudre avant de passer outre. Je souhaite sincèrement aux sciences le succès qui a manqué à la métaphysique. Quand il y a un tel intérêt en jeu, les questions d'amour-propre disparaissent. Que la science puisse se passer de la métaphysique pour résoudre les problèmes dont celle-ci avait eu en quelque sorte le monopole jusqu'ici, notre vanité de métaphysiciens pourra en souffrir. Mais qu'importe? Nous avons été malheureux et impuissants dans la poursuite de ces grands problèmes, moins peut-être que vous ne l'avez dit. Mais enfin il faut bien avouer que nous n'avons pas su ou pas pu donner à nos solutions la netteté, la précision, l'exactitude, l'évidence des analyses et des démonstrations scientifiques. Tant pis pour nous. Soyez plus habiles ou plus heureux: nous ne nous en plaindrons pas. La métaphysique sera perdue, perdue sans retour par votre succès. Mais la science de Dieu et des plus hautes vérités rationnelles sera sauvée. Voyons donc vos moyens de solution.

Le Savant. — Ils sont bien simples. L'observation, l'expérience, l'induction aidée du calcul, voilà pour la méthode. Les faits et les lois, voilà pour les résultats. Rien de plus, rien de moins. Notre devise est la sage maxime de Newton : *hypotheses non fingo*. Ces moyens de connaissance vous semblent bien bornés. C'est avec cela pourtant que la science a découvert le *système* du monde inutilement imaginé par les métaphysiciens et rêvé par les poëtes.

Le Métaphysicien. — Les faits et les lois, voilà donc toute la science pour vous, disciples fidèles de Bacon.

Le Savant. — Oui sans doute. Que voulez-vous de plus? Seulement vous ne nous croyez pas l'esprit assez grossier, assez étroit, pour n'admettre dans le domaine de la science

que les phénomènes et les lois de la matière. Je me suis suffisamment expliqué pour que ne conserviez aucune prévention à cet égard. La science a pour objet toute réalité; son criterium est l'évidence; sa méthode l'observation. Toute étude, toute recherche où se réunissent ces conditions, est scientifique, quelle qu'en soit la matière. Nous croyons à la réalité morale, comme à la réalité physique, à la lumière de la conscience comme à la clarté des perceptions sensibles, à l'analyse des faits moraux comme à l'observation des phénomènes physiques.

Le Métaphysicien. — J'entends bien. J'ai affaire à un esprit trop élevé pour s'en tenir au brutal empirisme des écoles matérialistes. Mais enfin vous ne voyez rien, vous ne cherchez rien au delà des faits et des lois. C'est là un empirisme habile et savant, qui comprend toutes les sciences morales, en tant qu'elles reposent sur l'observation et l'analyse; mais c'est toujours de l'*empirisme*.

Le Savant. — Permettez. Vous savez qu'un mot suffit pour faire pendre un homme. Il suffit aussi d'un mot pour ruiner une doctrine. *Empirisme* est une étiquette équivoque et fâcheuse pour une science. Il signifie ordinairement, dans l'histoire de la philosophie, cette école qui a pris pour devise l'axiome célèbre; *nihil est in intellectu quod non fuerit prius in sensu*, et qui, dans le problème de l'origine des idées, rapporte tous les éléments de la connaissance humaine à l'expérience, niant l'entendement, ses concepts, ses principes et ses objets. Grâce à Dieu, nous ne sommes point de cette école, nous autres savants, quelle que soit notre défiance de la métaphysique. Nous ne nous confions qu'à l'observation, qu'à l'analyse, c'est vrai. Mais en vertu même de la méthode expérimentale, nous croyons à tout ce

que nous révèlent l'observation et l'analyse, aux concepts de l'entendement, aussi bien qu'aux intuitions de l'expérience. Dans toute connaissance nous distinguons l'élément rationnel à côté de l'élément empirique; nous acceptons parfaitement la réserve de Leibnitz : *Nisi ipse intellectus*. Nous reconnaissons avec Kant que, sans l'entendement, l'esprit n'aurait pas de notions pour juger ni pour raisonner, et qu'il en serait absolument réduit à la perception et à l'imagination des bêtes. Nous n'entendons mutiler ni l'intelligence, ni la science. En ce sens, nous ne sommes donc pas des *empiristes*. Mais tout en distinguant, sur la foi de l'analyse et à l'exemple de Kant, les concepts de l'entendement des perceptions empiriques dont ils sont les conditions, nous en limitons comme lui la portée aux objets de l'expérience, et nous fermons ainsi la porte aux spéculations métaphysiques. Voilà notre *empirisme*, qu'il serait plus juste d'appeler d'un nom moins suspect. Comme notre principe est de n'admettre dans la science proprement dite que les objets même du savoir, et non les vagues conceptions de la spéculation; comme nous laissons à la métaphysique les principes invisibles, les causes, les raisons et les substances, pour nous attacher aux phénomènes et aux lois, purs objets de l'expérience, notre vrai nom est science expérimentale, ou mieux *science* proprement dite, tandis que le vôtre est *spéculation*. La métaphysique engendre des systèmes, c'est-à-dire des conceptions abstraites, mais non de vraies connaissances; c'est pourquoi nous la bannissons de la république des sciences.

Le Métaphysicien. — Vous serez trop heureux de lui en rouvrir les portes. En attendant, elle vous laisse le champ libre et vous regarde faire. Puisque le mot d'empirisme vous choque, je le retire. Toujours est-il que votre science,

quel qu'en soit l'objet, physique ou moral, matière ou esprit, se borne à la connaissance des faits et des lois. Or que sont les lois, sinon des faits généralisés et coordonnés entre eux? Mais ni la généralisation ni la coordination des faits n'en saurait être l'explication. Votre science est donc incomplète, puisqu'elle n'explique rien. Vous prenez le début pour la fin, et vous arrêtez l'esprit humain à son premier pas.

Le Savant. — C'est une œuvre bien modeste en effet que l'observation et l'induction pour des esprits superbes qui aiment à perdre terre tout à coup et à s'envoler jusqu'au sommet des choses, sur les ailes de la spéculation; mais enfin voyons les résultats. La philosophie naturelle a pendant nombre de siècles plus spéculé qu'observé. Qu'a-t-elle vu du grand tableau de la Nature? Qu'a-t-elle compris de l'admirable système de ses lois et de ses forces? Depuis qu'elle se borne à observer, elle a révélé à l'esprit humain surpris un monde bien plus grand que la métaphysique n'avait pu le concevoir, bien plus beau que la poésie n'avait pu le rêver. La poésie n'a jamais su que personnifier la Nature, et l'enfermer dans les représentations plus ou moins bornées de l'imagination. Elle a fait de l'immensité des cieux une voûte et un firmament parsemé de points brillants (pour ne pas rappeler une image plus grossière) dans toute son étendue. La spéculation métaphysique, avec de tout autres prétentions, n'a trouvé que des abstractions qui ont faussé le peu de connaissances positives que l'observation avait recueillies sur les propriétés et les lois de la Nature. Elle a inventé la *matière*, ce substrat inerte qui semble n'avoir pas d'autre fonction que de supporter les phénomènes. Elle a inventé le vide absolu qui n'est qu'un pur néant, pour y faire mouvoir à son gré ses atomes, autre conception aussi contraire aux lois de l'expé-

rience qu'aux notions de la raison. Elle a imaginé l'explication du mouvement et de la vie universelle par l'impulsion mécanique, ou, selon l'expression de Pascal, par la *chiquenaude* du doigt divin. Si elle n'a pas inventé, elle a emprunté à la théologie l'inintelligible création *ex nihilo;* et de concert avec cette même théologie, elle maintient et défend le Dieu tout-puissant, le solitaire Jéhovah qui a créé le monde un jour, pour le détruire un autre jour, qui suspend, change, supprime les lois naturelles qu'il a faites ; et par cette étrange conception elle justifie et confirme rationnellement la théorie des miracles. Et qu'a fait la science, cette science que la poésie, la métaphysique regardent du haut de leur grandeur, cette science qui observe et ne spécule point ? Elle a révélé à la poésie l'immensité des cieux, le nombre infini des mondes, l'harmonie des sphères, l'unité de la vie universelle, le vrai *cosmos*, devant la beauté, la grandeur, la richesse duquel pâlissent tous les rêves de l'imagination. Elle a rectifié la métaphysique et la théologie sur toutes ces grandes questions de la matière, de la création, du principe moteur, du plan de l'univers et des lois de la Nature. Elle a rendu à la matière sa véritable essence, la force et la vie ; à la force motrice le mouvement par cohésion, par affinité, par attraction; à la création son vrai caractère de développement intrinsèque, de génération spontanée ; aux lois de la Nature leur constance et leur universalité ; à la Providence divine elle-même son immuable nécessité, en l'identifiant avec les lois physiques et morales du monde qui en sont les véritables arrêts. Bien des métaphysiciens avaient sans doute entrevu ces vérités, avant les découvertes de la philosophie naturelle. On avait protesté au nom de la logique et de la raison contre l'inertie de la matière, la

création *ex nihilo*, le moteur mécanique, la Providence personnelle et par trop *humaine*, les miracles. Mais l'expérience n'ayant pas prononcé, il semblait seulement qu'il ne pouvait en être ainsi. C'est la science qui a résolu la question de fait. On ne peut plus douter des forces de la matière, après ses expériences ; on ne peut plus douter de l'impossibilité des miracles, après la découverte de ses lois; on ne peut plus soutenir l'impulsion d'un moteur mécanique, après la magnifique révélation de la loi de l'attraction universelle. La science en a fini avec tous ces rêves, avec toutes ces hypothèses par l'observation, quand la spéculation était également impuissante à édifier et à détruire.

Le Métaphysicien. —Je vous écoute avec plaisir ; je n'ai qu'une crainte, c'est de vous voir rester à moitié chemin dans la belle carrière où vous venez d'entrer. Tout ce que vous dites de la science est vrai. Elle a détruit bien des préjugés, dissipé bien des erreurs qui eussent été un insurmontable obstacle à la solution des grandes questions métaphysiques qui nous occupent. Elle a ainsi admirablement préparé le terrain; mais jusqu'ici elle n'a point essayé d'y construire. Elle a une telle défiance de tout ce qui ressemble à la spéculation, qu'elle se refuse aux conclusions les plus légitimes des faits. Elle observe, analyse, expérimente, décrit, classe, induit; mais ne lui demandez rien de plus. Comment, avec de tels procédés, atteindra-t-elle des questions qui dépassent la sphère de l'expérience?

Le Savant. — Il me semble que vous restreignez outre mesure la portée de la science. Tout en laissant à la métaphysique la vaine recherche des causes, la science ne s'en tient pas à l'observation et à la description des faits; elle les explique à sa manière. Il ne s'agit que de s'entendre sur le

mot. Qu'est-ce donc qu'expliquer, sinon faire rentrer le particulier dans le général ? Or c'est ce que nous faisons perpétuellement. La loi de gravitation terrestre, par exemple, qui explique les divers phénomènes de la chute des corps, est elle-même expliquée par l'attraction universelle. Autre exemple. On cherche à ramener à un principe unique les phénomènes de l'électricité et du magnétisme. Supposez qu'on y réussisse : on aura simplifié, coordonné, ramené à l'unité deux ordres de phénomènes reconnus distincts et indépendants jusqu'ici. Voilà encore une explication. Vous voyez donc que les faits s'expliquent par les faits, les moins généraux par les plus généraux. Ramener les faits à l'unité, n'est-ce pas la seule explication que puisse se permettre l'esprit humain, sans s'égarer? Autrefois c'était l'unité de cause, l'unité de substance, l'unité de fin, quand la science se laissait séduire par la métaphysique. Aujourd'hui que l'expérience l'a rendue plus sage, c'est l'unité de loi seulement qu'elle poursuit. L'esprit humain aurait tort de s'en plaindre; la carrière est encore assez vaste. Les faits connus sont si nombreux, si divers, que la science a fort à faire de les coordonner et de les réduire en système. Peut-être pourrait-on lui reprocher de se laisser trop absorber par les détails. Tout entière à l'étude des individus, à l'analyse des particularités, elle néglige les rapports, ne voit point les choses d'ensemble et par masses, semble oublier enfin que l'analyse est faite pour la synthèse. C'est le défaut actuel de nos sciences, j'en conviens. Elles ont raison de ne point chercher à franchir le domaine de l'expérience; mais elles ont tort de s'y arrêter à moitié chemin. Elles se perdent dans le détail des faits; elles répugnent aux vues générales, à tout ce qui ressemble aux spéculations métaphy-

siques. C'est un scrupule outré, puisque la synthèse s'y fait, comme l'analyse, sans sortir de l'observation. Étudier les choses dans leur rapport ou dans leurs différences, n'est-ce pas également observer? Si c'est la lacune qui vous choque dans les sciences, nous sommes d'accord. Il n'y a pas d'esprit un peu élevé parmi nos savants qui ne reconnaisse la nécessité de vous donner satisfaction sur ce point. Parlez-nous d'unité, de synthèse, de philosophie des sciences; nous vous entendrons. Mais si la métaphysique compte rentrer par cette lacune dans le domaine de la science, elle attendra longtemps. Nous n'avons que faire de son dangereux office.

Le Métaphysicien. — La métaphysique attendra en effet une meilleure occasion. Je reconnais que vous n'avez nul besoin d'elle pour vider cette querelle de famille qui vous divise. Vous avez vos partisans de l'analyse et vos amis de la synthèse, vos observateurs microscopiques et vos généralisateurs plus ou moins hardis. Mais les uns et les autres se meuvent égalcment dans le cercle de l'expérience. La métaphysique est parfaitement étrangère à leurs débats. Je veux être juste envers vos sciences. Les mesquines proportions auxquelles les réduisent vos *empiriques* laisseraient trop beau jeu à ma critique; j'aime mieux les prendre telles que les comprennent et essayent de les faire vos meilleurs esprits, avec leurs vues générales et leurs synthèses. Mais que sont ces vues générales et ces synthèses elles-mêmes? Encore et toujours des faits, des faits plus généraux dans lesquels tout le reste vient se coordonner. Vous avez grand soin de le dire vous-même, vous n'entendez pas sortir de l'expérience. Or c'est là précisément que vous attend la métaphysique. Ramener des faits à des lois, des lois à d'autres lois plus générales, ce n'est rien expliquer. Par exemple la loi de

l'attraction universelle, cette grande découverte due au génie de Newton, simplifie la science en ramenant à un mode unique tous les modes connus de gravitation, quels que soient les lieux, les corps, les mondes où ils se produisent. Mais en quoi cette loi explique-t-elle le fait? Elle nous apprend que toute matière connue gravite autour d'un centre; mais elle nous laisse ignorer le *pourquoi* et le *comment*, la *raison* et la *cause*. Généraliser n'est pas expliquer. On a beau s'élever dans l'échelle des faits et des lois; on n'atteint ni les raisons, ni les causes, c'est-à-dire les vrais principes d'explication. L'autre exemple que vous m'avez cité n'est pas plus concluant. Le goût de la synthèse, dont nul esprit élevé ne peut se défendre, même dans vos sciences, a fait naître un problème dont plusieurs de vos savants les plus illustres ont poursuivi la solution. Les phénomènes de l'électricité et ceux du magnétisme peuvent-ils être ramenés à un principe unique? Quand vous dites principe, il ne faut pas prendre ce mot à la lettre : autrement nous retomberions en pleine métaphysique, ce que vos savants redoutent par-dessus tout. Cela signifie seulement dans la langue des sciences que l'on cherche à ramener à un seul les deux ordres de phénomènes reconnus jusqu'ici distincts et indépendants sous les noms divers d'*électricité* et de *magnétisme*. Assurément, si l'on réussit dans cette recherche, on aura fait un grand pas dans la philosophie de la Nature; on aura, comme vous le dites, relié, coordonné, ramené à l'unité des faits dont la diversité s'était refusée jusqu'ici à cette réduction. Si une science s'enrichit et s'étend par l'analyse, elle se simplifie et s'élève par la synthèse. La perception des rapports n'importe pas moins que la connaissance des détails. Mais il n'y a rien là qui ressemble à une explication véritable. En saura-t-on da-

vantage sur le *comment* et *pourquoi*, sur la vraie cause et le vrai principe des phénomènes?

Le Savant. — Ces exemples vous donnent raison. J'en conviens, la loi n'explique pas réellement le fait, quelque générale qu'elle soit. Mais nos sciences ne se réduisent pas, comme vous semblez le croire, à des faits et à des lois. Elles ont en outre des théories pour les expliquer. Et nous aussi, nous voulons savoir le *comment* et le *pourquoi* des choses. Nos théories ne sont pas du goût de tous les savants. Nos empiriques ne s'en soucient guère, enfoncés qu'ils sont dans le détail des faits. Mais tous nos esprits d'élite s'en préoccupent et croiraient faire descendre la science, en la bornant à la connaissance des phénomènes et des lois. En optique, par exemple, les physiciens ne se sont pas contentés de connaître les phénomènes et les lois de la réflexion, de la réfraction, de la polarisation de la lumière, etc., etc.; ils ont cherché à les expliquer par diverses hypothèses plus ou moins scientifiques. Newton a prêté son génie et son nom à la théorie abandonnée des *émanations*. Aujourd'hui c'est la théorie des *ondulations* qui prévaut. Dans cette hypothèse, on explique les phénomènes lumineux par les vibrations de l'éther. Voici comment la science procède dans la formation de ses théories. On n'observe que les phénomènes : la manière dont ils se produisent échappe à l'expérience et à l'induction. On suppose donc qu'ils se passent d'une certaine façon. Si l'expérience ne contredit pas l'explication, si surtout elle s'y prête plus qu'à tout autre, l'hypothèse devient une théorie et prend rang dans la science. Il ne s'agit donc plus ici du fait, ni de la loi, mais de la cause. Aussi à l'expérience et à l'induction la science ajoute-t-elle l'hypothèse. La théorie atomique est encore une hypothèse

qui dépasse l'expérience et l'induction. L'observation la plus microscopique ne peut surprendre le secret de la nature, dans le travail intime et absolument imperceptible de la composition et de la constitution élémentaire des corps. On est donc réduit à imaginer les éléments et les conditions les plus simples possibles de ce travail; et comme aucun fait, aucune loi n'est venue contredire, ou même contrarier cette hypothèse, comme l'expérience la confirme de plus en plus, elle a passé dans la science à l'état de théorie. J'en dirai autant d'une hypothèse également célèbre, dans la géologie, sous le nom de théorie des *soulèvements*. L'histoire de la Nature a été longtemps à la merci des poëtes, des mythologues et des métaphysiciens chimériques. La saine philosophie avait fini par faire justice de tous ces romans et de toutes ces fictions, et n'avait rien trouvé de mieux que de condamner absolument ce genre de recherches, faute de données positives. Elle comptait sans le génie de Cuvier et des géologues qui ont retrouvé dans les fossiles l'histoire complète des diverses révolutions du globe. Que ces révolutions aient eu lieu, qu'elles aient engendré telles créations, dans tel ordre, dans telles conditions, avec tels grands caractères; c'est ce qui a été rigoureusement démontré par l'étude des fossiles et leur comparaison avec les êtres du monde actuel. L'observation comparée, l'analogie et l'induction ont suffi à cette révélation. L'hypothèse n'y a eu aucune part. Mais quand il s'est agi d'expliquer comment ces révolutions s'etaient produites, il a bien fallu procéder par supposition. La théorie des soulèvements de M. Élie de Beaumont répond à une question de ce genre. Comment s'est produite la dernière révolution du globe, dont le caractère saillant paraît avoir été un immense déplacement des eaux?

Nul ne le sait. Mais parmi les hypothèses, il en est une qui s'accorde singulièrement avec les faits, et que les découvertes géologiques de chaque jour tendent à confirmer; c'est celle qui explique le déluge, c'est-à-dire le mouvement des eaux, par le soulèvement successif de la masse terrestre du centre à la surface. Vous voyez par ces exemples et par mille autres qui sont présents à votre esprit que nos savants ne se refusent pas la recherche des causes et du *quomodo* des faits. Il y a presque toujours dans nos sciences deux parties bien distinctes : l'une toute expérimentale qui se borne à la connaissance des faits et des lois, l'autre théorique qui les simplifie, les coordonne, les explique. Il n'y a pas de savant digne de ce nom qui n'ait la théorie en grande estime, et n'y voie le complément et le couronnement de la science.

Le Métaphysicien. — J'en conviens; vous ne vous bornez pas à observer les faits et à les généraliser; vous essayez de les expliquer. Les lois ne vous suffisent pas; vous cherchez les causes. A l'expérience vous joignez la théorie. Il semble dès lors que rien ne manque à votre méthode pour la solution des grands problèmes qui nous préoccupent. Mais ne nous laissons pas abuser par les mots. Je crains que vos théories ne soient pas de nature à conduire au résultat que nous poursuivons. Commençons par nous entendre là-dessus. Ces théories ont un double vice à mes yeux, l'expérience pure et l'hypothèse. Toutes les fois qu'il s'agit d'expliquer les phénomènes et les lois, vous procédez par supposition. Vous ne pouvez faire autrement, puisque l'expérience, seule autorité que vous reconnaissiez, ne suffit plus à résoudre la question. Mais une hypothèse, si rationnelle qu'elle soit, n'est jamais par elle-même que probable. Elle ne devient certaine que par la vérification de l'expérience. Or

l'expérience ne vérifie réellement que les hypothèses qui portent sur la simple existence des faits. Tel phénomène échappe à l'observation; la science le suppose pour le besoin de la théorie; puis l'expérience le vérifie. Tout est dit; l'hypothèse se change en certitude. Mais il n'en est pas de même, lorsque l'hypothèse a pour objet l'explication d'un fait; alors la vérification est impossible, dans le sens strict du mot. L'expérience peut bien fournir à l'appui de l'hypothèse des faits qui la rendront plus probable mais non certaine, qui la confirmeront sans la vérifier absolument. Pourquoi cela? C'est qu'une hypothèse qui a pour objet l'explication des faits a beau se prêter aux résultats connus, rendre compte de tous les faits observés, recevoir chaque jour la sanction de l'expérience; il n'est pas, il ne peut être parfaitement sûr qu'il n'existe point d'autre explication meilleure. Le monde des causes est infini. Vous en avez imaginé une qui rend compte de tous les faits connus. D'abord qui vous dit que l'expérience ne révélera pas plus tard des faits qui la contrediront? C'est ce que nous voyons tous les jours. Un seul fait nouveau, inattendu, extraordinaire, suffit pour renverser une théorie consacrée par le temps et l'autorité des savants. Mais quand même cette révélation ne devrait jamais venir, quand tous les faits nouveaux ne feraient que confirmer l'hypothèse, elle n'en serait pas moins condamnée à la probabilité, du moment qu'elle a pour objet une cause et non un fait; car rien ne prouve rigoureusement qu'elle ait rencontré la vraie cause. Sans doute, chaque fait nouveau qui se prête à l'hypothèse la rend plus probable; et ainsi elle finit par acquérir un tel degré de probabilité qu'elle passe dans la science à l'état de théorie. Mais même alors elle n'a point le caractère de certitude. Par exemple, la théorie des soulèvements est tout à la fois fon-

dée en raison et en expérience. Tout la confirme, tout la justifie. Mais la Nature n'a-t-elle qu'un procédé à sa disposition? Est-il, sera-t-il jamais absolument démontré qu'elle n'a pas pu produire autrement les mêmes résultats? Non. Donc cette hypothèse n'est et ne sera jamais que plus ou moins probable. La théorie qui explique la transmission de la lumière a le même caractère. Elle explique les faits beaucoup mieux que tout autre hypothèse connue. Mais qui nous répond qu'elle a vraiment surpris le secret de la Nature? Cela est probable, mais non certain. Toutes les hypothèses, toutes les théories de vos sciences en sont là. N'est-ce pas un vice radical? N'est-ce pas déjà une grave raison pour que nous hésitions à vous confier ces questions morales et religieuses que vous n'avez pas voulu laisser aux mains peu sûres de la métaphysique? Convenez que ce ne serait pas la peine de les livrer à la science, si elle n'avait d'autre asile à leur offrir que l'hypothèse et la probabilité.

Le Savant. — Je ne puis nier l'évidence; je crains, comme vous, que ces questions ne soient pas plus en sûreté entre les mains de la science qu'entre celles de la métaphysique. Mais je ne vous comprends pas quand vous dites que l'expérience est un autre vice de nos théories. J'avais cru jusqu'à présent que c'en était le premier et le plus solide mérite.

Le Métaphysicien. — Oui sans doute, pour les sciences où l'explication des phénomènes est tout empirique. Alors c'est une bonne fortune et même une nécessité pour les hypothèses de pouvoir invoquer l'expérience. Sans cela, elles ne seraient que des romans de l'imagination. Mais veuillez remarquer que toutes vos hypothèses ne sont que des constructions empiriques, possibles en tant qu'elles

sont d'accord avec l'expérience. Les savants ne font qu'expliquer les faits réels par d'autres faits supposés, l'expérience par une représentation de l'imagination. Ce n'est point l'explication des faits telle que nous l'entendons, nous autres métaphysiciens, et telle qu'il la faut, si l'on veut sortir du domaine de l'hypothèse et de la probabilité. Expliquer dans le sens philosophique du mot, c'est ramener le fait au principe, la réalité à l'idée, ce qui est à ce qui doit être, l'*a posteriori* à l'*a priori*. Quand la science en est arrivée là, il n'y a plus rien à chercher en fait d'explication. La nécessité du principe en implique la certitude. Si vous êtes parvenu à montrer que tel fait, telle série de faits a sa loi, sa raison nécessaire, tout est dit. L'esprit est à la fois certain et satisfait, tandis qu'une loi ou une cause empirique vous laisse toujours des doutes et des mystères; ce n'est jamais qu'une explication probable et provisoire. Or le principe, l'idée, la loi nécessaire, l'*a priori* sont des vérités qui dépassent la sphère de l'expérience et appartiennent à un monde supérieur où la raison et la spéculation seules peuvent atteindre. Toutes vos vérités d'observation et d'induction, phénomènes ou lois plus ou moins générales, hypothèses ou théories, ont leur principe d'explication hors de l'expérience, dans une sphère où l'induction ne peut conduire et où l'hypothèse n'a que faire. Ainsi, par exemple, la loi de l'attraction universelle généralise, universalise un fait, mais ne l'explique pas rationnellement, c'est-à-dire ne le convertit pas en une loi nécessaire. Elle nous montre que le fait est partout le même, mais non qu'il en doit être ainsi. Du fait général, universel même, à un principe, du phémomène à la cause, de la réalité à l'idée, il y a toute la distance du contingent au nécessaire, du relatif à l'absolu, de l'expérience à la raison. Il n'y

a qu'une science supérieure, la métaphysique de la Nature, qui puisse s'élever jusque-là. S'il est vrai, comme le prétend une philosophie fort en vogue en Allemagne, que l'attraction universelle soit l'une des deux forces d'expansion et de concentration dont l'antagonisme et l'équilibre sont la loi même de l'être et de la vie, voilà une loi contingente et empirique des physiciens convertie en une loi nécessaire et rationnelle qui l'explique véritablement. Les lois nécessaires, les principes *a priori*, les *idées*, telle est la source de toute lumière, de toute explication rationnelle. On n'explique réellement les faits et les lois du monde physique, les faits et les lois du monde moral, qu'en les ramenant aux idées de la raison. C'est ce qu'ont fait les plus grands métaphysiciens dont s'honore l'esprit humain, depuis Platon et Aristote jusqu'à Schelling et Hegel. C'est en cela même que consiste la métaphysique de la nature, la métaphysique de l'histoire, la métaphysique de toutes les sciences qui, bornées à l'observation, à la description, à la classification, à la généralisation des faits, se renferment dans les limites de l'expérience. On peut contester la solidité, mais non la portée de ces explications ; elles atteignent parfaitement leur but. L'unique question est de savoir si elles sont fondées en raison. Encore une fois l'*a posteriori* ne s'explique que par l'*a priori*, l'expérience que par la raison. Les hypothèses, les théories purement empiriques de vos savants rallient, coordonnent, simplifient les faits, mais ne les expliquent point, parce qu'elles ne contiennent aucune vérité, aucune conception rationnelle, seul vrai principe d'explication. L'expérience, toujours l'expérience, voilà ce que l'on retrouve au fond de vos théories, aussi bien que de vos analyses, au sommet comme au point de départ de vos sciences. Or les questions

qui nous occupent ne sont pas du domaine de l'expérience; ce ne sont ni de simples faits à observer, ni des lois à chercher, mais des principes *a priori* à découvrir, pour les faire servir à l'explication de toute réalité. Avec l'observation, l'induction et même l'hypothèse, vous n'y pouvez atteindre, parce que tout cela n'est que l'expérience plus ou moins habilement employée. Il est donc inutile de vous demander la solution de problèmes dont les objets dépassent infiniment la portée de tous vos procédés. L'infini, l'absolu, l'idéal, Dieu, l'univers, l'esprit, l'âme, les causes, les raisons, les idées, les principes des choses échappent à vos investigations.

Le Savant. — Je suis forcé d'en convenir.

Le Métaphysicien. — La science est impuissante à résoudre ces questions. Vos hypothèses, si hardies qu'elles soient, ne peuvent jamais y atteindre. Et quand elles le pourraient, il ne faudrait en espérer que des solutions plus ou moins probables. Or c'est la certitude que nous cherchons. Après bien des efforts, après une longue et pénible marche, nous nous retrouvons au point de départ. Toujours les mêmes questions que vous ne pouvez ni supprimer ni résoudre. Que faire? Le sphinx est devant nous ; il lui faut une réponse.

Le Savant. — Pour nous, nous y renonçons. Nous reconnaissons que l'expérience seule ne contient pas le secret de ces grands mystères de la pensée humaine; mais nous ne pouvons rentrer dans la voie périlleuse de la spéculation. Nous nous résignons à ne rien expliquer, s'il faut pour cela sortir de l'expérience. Nous savons trop ce que la philosophie naturelle était devenue pour avoir eu cette ambition. Nous ne sommes pas oublieux à ce point de notre histoire. Depuis que Bacon a ramené la science à son but pratique et

à son véritable objet, elle observe les faits, découvre les lois, sans se soucier de les expliquer; avec cette méthode, elle ne craint ni l'erreur, ni l'hypothèse. Si elle emploie ce dernier procédé, c'est comme un guide pour la découverte de nouveaux faits ou de nouvelles lois; c'est encore comme moyen de relier et de coordonner les faits, ainsi que vous l'avez dit. Elle ne prétend point en donner une explication définitive; elle ne se fait illusion ni sur la portée, ni sur la solidité de ses théories. Elle les abandonne à la critique, à l'expérience, à l'épreuve du temps; mais elle garde ses faits et ses lois. Là seulement est la certitude, le progrès, l'utilité pratique de la science.

Le Métaphysicien. — C'est aussi mon avis; vous avez vos raisons pour vous borner à l'étude des faits et à la recherche des lois. Ce n'est pas moi qui contesterai la légitimité de la réforme à laquelle la philosophie naturelle doit d'être devenue une *science*. Des esprits chagrins remarqueraient peut-être que, si elle a gagné en précision et en solidité, elle a perdu en étendue et en élévation; qu'en devenant pratique et industrielle, elle a abdiqué toute prétention spéculative; qu'enfin, pour la fixer plus solidement à terre, la méthode de Bacon lui a coupé les ailes. La science s'est si bien trouvée depuis deux siècles de cette réforme, que la philosophie aurait mauvaise grâce à s'en plaindre. La science craint les hautes questions et se renferme dans l'étude des faits; c'est son affaire; c'est même son droit, pourvu qu'elle n'interdise pas ces questions à l'esprit humain et qu'elle n'impose point sa méthode purement empirique à la philosophie. Mais la philosophie naturelle n'est pas toute la science; la philosophie morale nous tirera peut-être d'affaire. Elle aussi est devenue une science depuis un siècle, grâce à la méthode de Bacon et

aux études analytiques de Locke, de Condillac, de l'école écossaise, de Kant, de Maine de Biran, de Jouffroy, etc.; mais c'est depuis qu'elle a renoncé à la métaphysique et qu'elle est entrée franchement dans la voie de l'observation et de l'analyse. Je ne regrette point l'heureuse révolution qui en a fait une science expérimentale. Ce que j'ai à cœur de montrer, c'est qu'ainsi faites, les sciences morales sont tout aussi impuissantes que les sciences naturelles à résoudre les problèmes qui ont été considérés jusqu'ici comme étant du ressort de la métaphysique. La psychologie expérimentale n'a pas d'autre objet que l'observation des faits, pas d'autre but qu'une théorie des fonctions de la vie morale. L'analyse la fait pénétrer dans les détails, les éléments, les différences; la synthèse lui fait percevoir les rapports, embrasser l'ensemble, saisir l'unité de la vie psychologique. Mais la seconde méthode, pas plus que la première, n'atteint la nature même, la substance du principe des phénomènes. Ce principe est-il un ou multiple? Est-il esprit, est-il matière? Si cette question était du ressort de l'expérience seulement, il y a longtemps qu'elle ne serait plus l'objet d'un doute.

Le Savant. — Cela évident.

Le Métaphysicien. — Il en est de même de l'histoire. L'érudition, la critique, l'induction, l'analogie, l'hypothèse sont des procédés plus ou moins empiriques. Par l'érudition et la critique l'histoire connaît et vérifie les faits; par l'analogie et l'induction, elle s'élève aux lois; par l'hypothèse plus ou moins appuyée sur les faits, elle essaye d'atteindre les causes, mais sans jamais sortir du cercle de l'expérience. Ces lois et ces causes ne sont encore que des faits généralisés ou reliés et coordonnés entre eux. C'est une méthode très philosophique assurément que de ramener les faits politiques aux insti-

tutions, comme l'ont fait Polybe et Montesquieu, les institutions elles-mêmes aux mœurs, les mœurs au génie des peuples et des sociétés. La philosophie de l'histoire peut encore s'élever plus haut. Partant de la notion abstraite et idéale de l'homme, telle que la psychologie la donne, elle peut suivre à travers le temps et l'espace, le cours de la civilisation qui en est le développement progressif, mesurant à cette idée l'importance des races, des peuples, des individus, des époques qui s'y succèdent. Mais qu'est-ce qu'une race, un peuple, une époque? qu'est-ce l'humanité? Ne faut-il voir sous ces mots que des unités purement collectives, ou des unités réelles et vivantes? Le génie d'une race ou d'un peuple, l'esprit d'une époque, l'idée de l'humanité, est-ce là des abstractions ou des êtres véritables? En un mot, n'y a-t-il de réalité que dans les individus, et l'Être universel de l'humanité ne serait-il qu'une entité métaphysique, comme vous dites, vous autres savants? Voilà des questions que ni la science, ni même la philosophie de l'histoire ne sauraient résoudre, et sans la solution desquelles pourtant il n'y a pas d'histoire universelle, dans le vrai sens du mot. Je sais bien que beaucoup de savants et même de savants philosophes ne voient dans ces êtres universels que des collections d'individus, et renvoient cette métaphysique de l'histoire aux *universaux* de la scolastique. Mais ils se condamnent ainsi à laisser bien des faits, et les plus grands et les plus généraux, sans explication. Ainsi cette unité de sentiments, d'instincts, d'idées, d'institutions, de coutumes qui fait d'un peuple, d'une race, d'une époque, de l'humanité entière une sorte de personne morale et d'individu, reste un mystère pour toute science qui ne voit les choses qu'à la lumière de l'expérience.

Le Savant. — J'avoue que nos historiens ne sondent guère ces problèmes.

Le Métaphysicien. — Voilà encore sur ce point l'expérience convaincue d'impuissance. Quant à la théologie proprement dite, il ne faut pas penser à en demander à l'expérience les premiers éléments. Vos savants l'ont si bien compris qu'ils la rayent unanimement de la liste des sciences humaines, sauf à se diviser sur les moyens de la remplacer. Les uns, plus sincères et plus honnêtes, professent tout simplement que la théologie n'a pas d'objet, et que Dieu n'est qu'un mot vide de sens. Les autres, plus timides ou plus habiles, s'en remettent là-dessus aux lumières de la révélation et à l'autorité d'une religion quelconque. Or rien n'est plus logique que cette double conclusion. Pour la science réduite aux facultés, aux méthodes, aux principes de l'expérience, Dieu ne peut être qu'une abstraction verbale, comme l'infini, comme l'absolu, comme l'universel. Il n'y a que des esprits dupes de leur imagination qui puissent chercher un pareil principe dans le monde de l'expérience. Leur Dieu sera un type emprunté au monde des sens ou au monde de l'âme. Nature ou personne, corps ou esprit, il ne sera toujours qu'une idole. Vos sciences positives doivent se résigner à ne jamais prononcer ce grand nom de Dieu.

Le Savant. — Il en faut bien convenir.

Le Métaphysicien. — Vous le voyez, les sciences morales n'y peuvent pas plus que les sciences physiques. La science, telle que la fait l'expérience, est impuissante à résoudre les questions que vous ne voulez pas confier à la métaphysique. Et quand je dis la science, je comprends sous ce mot la philosophie des sciences elle-même, dans sa

plus large acception. Observation pure, induction, observation comparée, analyse ou synthèse des faits, analogie et hypothèse, c'est toujours l'expérience, à laquelle il n'est pas donné d'atteindre à de telles hauteurs. Vos sciences expérimentales sont bien riches et bien fécondes ; elles emploient les procédés les plus ingénieux et les plus hardis ; elles font chaque jour de merveilleuses découvertes dans le monde de la réalité. Il ne leur est pas donné de trouver une seule vérité *a priori*. Votre philosophie des sciences est aussi pauvre que vos sciences sont riches. Mais eût-elle tiré de ces sciences toutes les grandes vues cachées sous les faits qu'elles entassent, elle n'y trouverait pas de quoi combler les lacunes que la pensée regrette dans les plus belles conceptions cosmologiques. Elle aura beau pousser ses analyses, étendre ses synthèses, élever l'échelle de ses principes et de ses lois, elle n'arrivera jamais jusqu'à l'infini, à l'absolu, à l'universel, à Dieu en un mot.

Le Savant. — La science reconnaît son incompétence en cet ordre de questions ; mais, d'autre part, n'ai-je pas démontré la fragilité de la métaphysique ? Nous voici donc arrivés à cette double conclusion : que les procédés métaphysiques sont impuissants, et les procédés scientifiques insuffisants. Je ne vois plus d'autre issue au débat que de laisser dormir dans la poussière des vieilles écoles les problèmes qui troublent votre sommeil.

Le Métaphysicien. — Peut-être serait-ce le plus sage, si cela était possible. En tout cas, c'est une solution commode et tout à fait du goût de bien des gens de ma connaissance.

Le Savant. — Si cela est possible, dites-vous ? L'esprit ne saurait-il mettre un frein à son indiscrète curiosité ?

Le Métaphysicien. — Est-ce curiosité, est-ce nécessité? Si c'était nécessité, il faudrait bien que l'esprit humain trouvât une solution à ces problèmes, une solution à tout prix, et par quelque procédé que ce fût. C'est ce que nous rechercherons dans le prochain entretien.

TROISIÈME ENTRETIEN.

VANITÉ DU MYSTICISME.

Le Savant. — Êtes-vous enfin décidé à abandonner aux rêveurs de métaphysique des problèmes que la science positive ne peut résoudre?

Le Métaphysicien. — Moins que jamais. Si ces problèmes n'étaient que des caprices d'imagination ou des jeux d'école, je me résignerais bien vite; mais plus j'y pense, plus je vois que j'ai devant moi les questions les plus vitales et les plus indestructibles de la pensée humaine. Tandis que les systèmes passent, elles restent au fond des esprits. Elles ne se laissent pas éconduire avec les doctrines métaphysiques qui en prétendent donner la solution. L'âme humaine, l'esprit, la matière, Dieu, l'infini, l'absolu, les principes et les causes des choses ne sont pas des problèmes propres à la spéculation métaphysique, nés et devant mourir avec elle. De telles vérités n'ont rien de commun avec ces questions de pure dialectique qui ne sont point destinées à franchir le seuil de l'école. On ne peut dire d'elles : *Illa se jactet in aula.* Filles légitimes de la pensée humaine, elles ont commencé et finiront avec cette pensée. On les voit paraître à toutes les époques et sous toutes les formes. Le monde les connaît aussi bien que l'école. Dès le berceau des sociétés, la religion et la poésie s'en emparent, les entourant du prestige

de la révélation, ou les parant des riches couleurs de l'imagination. Puis, avec les progrès de la pensée humaine, vient la philosophie qui les reprend, les soumet à l'analyse, les contemple à la pure lumière de la raison, et essaye d'en donner une solution scientifique. Les religions passent; les systèmes métaphysiques n'ont qu'un jour : les questions restent immortelles, comme la raison qui les porte dans son sein. Le scepticisme, si puissant contre les systèmes, ne peut rien contre les questions. Si elles sommeillent un moment avec l'esprit humain dans ces crises morales où celui-ci semble avoir perdu le sentiment de ces hautes vérités, elles se réveillent et se posent de nouveau, que dis-je, elles s'imposent avec une autorité devant laquelle tout s'incline bientôt, philosophie, science, poésie, arts, politique. L'indifférence à ces questions n'a jamais été que la fatigue d'un moment; et encore ne pourrait-on citer un seul jour où elles aient absolument manqué à l'humanité. La science ne leur a pas toujours été favorable, il est vrai; mais, quand la science les repousse, elles se réfugient dans le sentiment. Au XVIII[e] siècle, époque d'analyse et de critique, s'il en fut, on croyait en avoir fini avec les questions théologiques et métaphysiques. La foi en Dieu était une superstition; la croyance à l'âme, à l'esprit, à l'immatériel, à l'invisible, un rêve de la poésie. La science n'avait que faire de ces traditions de la scolastique et du moyen âge; l'athéisme était la mesure de tous les esprits bien faits. Et pourtant, dès ce moment, des voix s'élèvent, je ne dis pas de la foule, mais de la société même des philosophes, pour troubler ce concert sacrilége. Voltaire fait ses réserves; Rousseau public la *Profession de foi du vicaire savoyard;* Bernardin de Saint-Pierre proteste au nom de la Nature elle-même, la seule

divinité des encyclopédistes; Kant invoque la morale au secours de la théologie et de la métaphysique plus qu'ébranlées par sa critique. Le premier mouvement du XIXe siècle est de revenir à ces questions dédaignées; son premier mot est religion. Il est si impatient, si affamé de croyances, qu'il reprend et proclame tout d'abord celles du passé sans réflexion, sans examen, sans mesure. La philosophie se montre plus sage et plus défiante; elle n'adore point du jour au lendemain ce qu'elle a brûlé; mais elle revient assez vite par les voies de la science à la métaphysique, sinon à la théologie. Et aujourd'hui, en dépit des progrès de l'analyse, des arrêts de la critique et des dédains de vos sciences, nous nous retrouvons en face des mêmes questions, plus impérieuses, plus vitales que jamais pour la religion, la poésie, la civilisation, véritable sphinx tout prêt à dévorer les sociétés qui refusent d'expliquer ses énigmes. Pensez-vous encore à les supprimer ?

Le Savant. — Dieu m'en garde. Je conviens avec vous qu'il est plus facile d'éconduire les systèmes que les questions. Mais qui vous parle d'exclusion ? Je ne suis point un ennemi systématique de la métaphysique : nous autres savants, nous nous inclinons toujours devant la puissance des faits. Or c'est un fait incontestable que les questions survivent aux systèmes, et qu'elles répondent à un besoin indestructible de l'esprit humain. Nous n'entendons point exclure ces questions du domaine de la pensée; nous leur fermons seulement la porte de la science. Les questions et même les doctrines métaphysiques occuperont toujours, nous aimons à le reconnaître, une grande et honorable place dans le champ illimité des croyances humaines. Que la métaphysique continue donc ses spéculations. Tout en l'invitant à mieux faire, nous ne trouvons pas

qu'elle ait perdu son temps. La religion, la morale, la poésie, la vraie civilisation auront toujours besoin de ses lumières et de ses inspirations. Si Dieu, si l'âme, si l'esprit, si l'infini, si l'être universel, si les substances, les principes, les causes et les fins sont des mots à rayer du dictionnaire de la science, il faut les conserver dans toutes les langues humaines. Aussi bien le génie de l'humanité prévaudra toujours contre les préventions et les dédains de l'école. Seulement, qu'il soit bien entendu entre nous que la spéculation métaphysique n'est pas la science, pas plus que la croyance n'est la connaissance proprement dite. Nous ne vous demanderons pas pour vos doctrines la précision, la rigueur, l'évidence, l'autorité de nos théories. Nous savons qu'elles ne comportent pas tous ces caractères de la science. Nous admirons le génie, la fécondité, l'éloquence de vos grands métaphysiciens. Nous sommes très disposés à les suivre, pourvu qu'ils ne contredisent ni nos expériences ni nos théories, et pour peu qu'ils parviennent à se mettre d'accord; car autrement ils nous laisseraient l'embarras du choix.

LE MÉTAPHYSICIEN. — Parlez-vous sérieusement, et n'est-ce pas un piége que vous tendez à la métaphysique? En tout cas, elle n'aura garde d'y tomber. Vous nous faites là une étrange concession. Vous voulez bien de la métaphysique comme croyance, mais non comme science. Votre distinction me rappelle celle de Platon, au début du *Timée :* « Ce que l'être est au devenir, la vérité l'est à l'opinion. Tu ne seras donc pas étonné, Socrate, si après que tant d'autres ont parlé diversement sur le même sujet, j'essaye de parler de Dieu et de la formation du monde, sans pouvoir vous rendre mes pensées dans un langage parfaitement exact et sans aucune contradiction. Et si nos paroles n'ont pas plus d'in-

vraisemblance que celles des autres, il faut s'en contenter et bien te rappeler que moi qui parle et vous qui jugez, nous sommes tous des hommes, et qu'il n'est permis d'exiger sur un pareil sujet que des récits vraisemblables. » C'est la dialectique, c'est-à-dire la métaphysique du temps qui traitait ainsi la philosophie naturelle encore tout enveloppée de fictions et d'hypothèses plus ou moins bizarres. Aujourd'hui les rôles sont renversés. C'est la philosophie naturelle qui parle des opinions plus ou moins probables de la métaphysique. Platon n'avait pas tort de reléguer dans le domaine de l'opinion des hypothèses dont l'imagination faisait à peu près tous les frais, et qui d'ailleurs n'avaient aucun intérêt pratique. Mais traiter de même la théologie et la psychologie (j'entends la psychologie rationnelle ou métaphysique qui traite du principe des phénomènes de la vie morale), nous semble chose bien grave. La science de Dieu, la science de l'âme une opinion! Sur tant de choses accessoires ou de pure curiosité, la lumière n'a point été refusée à l'esprit humain; et sur ces grandes questions qui intéressent notre destinée, il serait condamné à n'entrevoir que des lueurs douteuses et vacillantes! L'astronomie, lors même qu'elle nous entretient des choses et des phénomènes de la lune, la géologie, alors qu'elle nous fait l'histoire du globe, comme si elle y eût assisté, sont des sciences dont l'autorité ne souffre aucune contestation, et les notions les plus simples, les plus importantes de la théologie et de la psychologie ne seraient que des opinions! Étrange anomalie où ne se reconnaît guère la sagesse du Créateur! S'il en est ainsi, adieu la métaphysique. En voulant la sauver, vous lui avez porté le coup mortel. Si, comme vous le dites, elle ne comporte que des croyances, et que le propre de la croyance

soit de manquer de précision, de rigueur, d'évidence, on n'a que faire de la métaphysique. Comment bâtir sur le sable? Comment se reposer dans le doute? Cela pouvait convenir à l'enfance de l'esprit humain. N'ayant pas encore goûté du fruit de la science, il était de facile composition sur les conditions de la foi; il se laissait séduire par des hypothèses ou charmer par des fictions. Mais aujourd'hui qu'il a l'âge viril, il ne peut entendre parler que la langue de la science; on ne le berce plus avec les fables de son enfance; on ne l'entraîne plus avec les rêves de sa jeunesse. Il veut bien accepter toute vérité, morale et religieuse, aussi bien que mathématique et physique, mais avec la lumière de l'évidence. Il ne repousse pas la métaphysique, pourvu qu'elle se présente avec le sceau de la science. Mais espérer qu'aujourd'hui il croira à une *opinion*, qu'il s'accommodera d'une doctrine que le vent de la critique aura balayée demain, c'est méconnaître ses justes exigences. Autant lui demander de se décider sur croix ou pile. Nous voilà engagés dans les incertitudes de la probabilité morale, la plus vague et la moins susceptible de calcul. En vain direz-vous que ce genre de croyance a pleine autorité sur l'esprit, à raison de la nécessité pratique des vérités qu'il embrasse. L'esprit ne se donne jamais à la vérité par calcul. Il croit parce qu'il voit, et sa foi est d'autant plus ferme que son intuition est plus claire. Vous avez beau lui prouver qu'il a le plus grand intérêt à croire; s'il voit mal ou s'il voit faiblement, il est inquiet, incertain, sinon indifférent à la vérité que vous voulez lui faire croire. En un mot, ce n'est pas l'importance, mais l'évidence d'une vérité qui est la mesure de la foi de l'esprit. Votre distinction de la science et de la croyance n'est donc plus possible aujourd'hui. Si Dieu, si l'infini et l'universel

si l'âme et l'esprit ne sont plus que des objets de croyance, il faut les renvoyer à la poésie. Et encore la poésie de notre temps est trop sérieuse pour se nourrir de rêves. Elle aussi a atteint l'âge viril. Elle aime la vérité et cherche ses inspirations dans la science. Elle veut que la fiction ne soit que l'enveloppe de la vérité ; elle entend être un symbole, et non un mensonge. Triste sort des plus hautes questions qui aient jamais préoccupé le génie, de ne pas même trouver place parmi les arts de l'imagination !

Le Savant. — Vous avez raison. Ma distinction ne résiste pas à la logique. Pour tout esprit rigoureux, il n'y a pas de milieu entre savoir et ignorer. La croyance, quel qu'en soit le degré de probabilité, n'est qu'une fleur fragile qui porte dans son sein le ver rongeur du doute. Il n'y a plus rien à espérer de ce côté pour la métaphysique. Mais toute vérité ne s'adresse pas à l'intelligence ; toute certitude n'est pas fondée sur l'intuition. N'y a-t-il pas des choses qui se sentent et ne se voient pas ? Et le sentiment n'est-il pas un principe de certitude aussi bien que l'idée ? Voilà, ce me semble, un asile ouvert aux vérités de l'ordre métaphysique et théologique. Qu'importe que je n'en aie pas la vue bien nette ni la démonstration exacte, si j'en ai un profond, un invincible sentiment ? Qu'importe qu'elles laissent à désirer à ma raison, si mon cœur en est touché, saisi, subjugué ? Le sentiment n'a pas une moindre autorité que l'évidence. Pas plus que l'évidence, il ne souffre la critique et la contradiction. Seulement c'est au cœur qu'il parle et non à la raison. Mais importe peu que la vérité s'annonce par la lumière ou par la flamme, qu'elle échauffe l'âme ou éclaire l'esprit, pourvu qu'elle produise son effet. Je trouve que l'on a grand tort de soumettre à l'épreuve de la démonstration, de l'analyse et des

procédés de la science, des vérités aussi précieuses que les notions de Dieu, de l'âme, de la destinée humaine, et qu'on ferait beaucoup mieux de s'en tenir aux inspirations du sentiment. L'esprit est comme l'œil ; il se laisse prendre aux apparences, tandis que le cœur a toute la sûreté du tact. Il est bien de voir la vérité ; il est mieux de la sentir. Pourquoi iriez-vous livrer aux coups de la dialectique des vérités qui ont un refuge assuré dans le sentiment ? Beaucoup d'excellents esprits sont de cet avis. C'était la doctrine de Rousseau. Et, dans ces derniers temps, n'avons-nous pas vu Jacobi fonder, sur l'autorité du sentiment, l'ordre des vérités morales et religieuses, ébranlé par la critique de Kant et mal rassis sur la subtile dialectique de la nouvelle philosophie allemande?

Le Métaphysicien. — Le *sentiment*, j'en conviens, est pour les vérités morales et religieuses un asile plus sûr que la simple *croyance*. Il est invincible comme l'évidence ; il est absolu comme la science. L'âme peut s'y reposer à l'abri de la *critique*, et sans crainte des sophismes de l'école. Il est plus puissant pour l'action que la raison, parce qu'il est une force, et que la raison n'est qu'une lumière. Ce n'est pas moi qui contesterai l'autorité, la vertu pratique du sentiment. Mais vous me semblez vous méprendre sur la nature et le rôle de ce phénomène moral. Votre théorie repose sur la séparation et l'opposition du sentiment et de la raison. Là est l'erreur. Le sentiment n'est point un phénomène isolé, indépendant de la pensée ; il en dépend, et le lien qui les unit est si intime, que le sentiment est toujours en raison directe de la pensée. Il croît et décroît constamment avec elle. Plus l'intuition de la vérité est nette, plus le sentiment est vif ; soyez sûr que l'âme sent d'autant mieux la vérité que l'esprit la voit plus clairement. La

lumière n'est pas la flamme sans doute, mais ici elle en est la source. Y a-t-il des natures assez impassibles pour voir la vérité sans la sentir, je n'en sais rien ; j'en doute fort, surtout s'il s'agit de ces vérités qui ont le privilége de faire palpiter les cœurs. Mais quand cela serait, il n'en faudrait pas conclure l'inverse. Si l'on peut voir la vérité sans la sentir, il est impossible de la sentir sans la voir. Et le sentiment est précisément en proportion de la clarté de l'intuition. D'une autre part, le rôle du sentiment n'est pas de remplacer la raison en cas d'insuffisance; il répond à un tout autre besoin. Tandis que la fonction de la raison est de révéler la vérité à l'esprit, la fonction du sentiment est d'entraîner l'âme à l'action. La nature humaine n'est double que pour l'analyse et la science; elle est profondément une et indivisible dans la réalité et la vie. Elle est partout et toujours intelligence et âme, pensée et sentiment. Quand la vérité brille, j'entends la vérité morale, le beau, le bien, le saint, le juste, soyez sûr que le cœur bat en même temps que l'esprit s'illumine. A vrai dire, il n'y a pas même là deux actes inséparables, mais distincts. Voir et sentir, penser et aimer sont deux éléments, c'est-à-dire deux abstractions de l'analyse qui ne se réalisent que dans l'unité de leur synthèse. Ne me parlez pas de vérités qui se dérobent à la raison et se révèlent au sentiment. Toute vérité passe d'abord par l'esprit avant de pénétrer dans le cœur. Avant la flamme, la lumière; avant l'inspiration, l'intuition. Il n'y a pas deux vérités, quoi qu'en disent les mystiques : l'une pour l'esprit, l'autre pour le cœur; l'une qui se voit, l'autre qui se sent. C'est la même vérité qui se voit et se sent, qui s'adresse au cœur et à l'esprit, objet de pensée et d'amour tout à la fois, surtout de pensée pour les natures spéculatives, surtout

d'amour pour les natures passionnées, mais pour tous plus ou moins objet de pensée et d'amour. Le mystique a beau fermer les yeux à la lumière, à l'évidence, et prêter l'oreille aux *voix* du cœur ; il n'entendra rien, s'il n'a rien vu. Le cœur n'est qu'un écho ; il ne fait que rendre en accents passionnés la parole de vérité tombée dans l'intelligence. Seulement, comme l'âme mystique a soif de vérité, quand la raison se tait, c'est l'imagination qui parle. Et alors le cœur se laisse prendre à ses décevantes paroles. A défaut de la pure et salutaire lumière de l'intelligence, il s'échauffe, il s'exalte aux folles visions, aux songes fantastiques. Voilà où mène le divorce de la raison et du sentiment. Si vous répugnez au mysticisme, vous n'abuserez pas du sentiment ; vous n'en méconnaîtrez pas la loi et vous n'en exagérerez pas le rôle. Vous le prendrez pour une simple *affection* de l'âme, qui n'a point la vertu de nous révéler la vérité. Toute révélation, toute lumière vient de l'esprit, comme toute flamme jaillit du cœur. Parlez-vous d'enthousiasme, de vertu, d'héroïsme, c'est le cœur qui vous répondra ; et encore il ne vous répondra que sur le mot d'ordre de la raison. Mais si vous parlez de vérité, de vérité morale et religieuse aussi bien que de vérité physique et mathématique, c'est la raison et non le sentiment, c'est l'esprit et non le cœur qui est juge. Vous avez beau chercher pour cet ordre de vérités un asile hors du domaine de la science et de la pensée, vous n'en trouverez point. Le sentiment suppose la raison ; il en suit toutes les vicissitudes et toutes les perplexités ; invincible quand elle est sûre de la vérité, faible quand elle hésite. C'est la lumière qui fait sa force ; c'est l'évidence qui fait son autorité. Si ma raison hésite sur Dieu, sur l'âme, sur l'infini, comment voulez-vous que mon cœur se donne à ces vérités?

Où mon esprit ne voit rien, que peut sentir mon âme? C'est donc toujours à la raison, à l'évidence, à la science qu'il faut en revenir. Le mysticisme ne résout pas la difficulté. Vous ne voulez plus entendre parler de métaphysique? Soit; elle ne souffle plus mot. Mais les questions parlent; elles parlent haut et fort. C'est à la science de répondre ou de trouver qui réponde à sa place. Le *sentiment* n'est pas une autorité compétente.

LE SAVANT. — J'en suis fâché pour la métaphysique, à laquelle j'avais cru pouvoir ménager un dernier asile. Votre logique l'y poursuit et ne lui laisse pas même la dernière pierre où elle pouvait reposer sa tête. Cela vous regarde.

LE MÉTAPHYSICIEN. — Cela vous regarde bien aussi quelque peu, messieurs les savants; car enfin, en ruinant la métaphysique, vous avez ravi à l'esprit humain tout espoir de ce côté. Vous nous avez bannis du domaine de la science, où vous régnez seuls maintenant. Il n'y a de vérité, de lumière, d'autorité que par vous et par vos méthodes. Vous êtes aujourd'hui les arbitres de la vérité, les docteurs de la loi, les pères de la foi. Élevez-vous à la hauteur de votre rôle. Vous avez contracté une grande dette envers l'humanité, le jour où vous avez condamné la métaphysique au nom de la science. Il ne suffit pas de dire : tant pis pour les systèmes. L'esprit humain en fera volontiers le sacrifice, j'en conviens. Mais, si la métaphysique l'intéresse médiocrement, les questions qui en faisaient l'objet n'ont rien perdu de leur gravité, de leur nécessité. Qu'en voulez-vous faire? Ce n'est plus ici la cause de la métaphysique qui est en jeu : c'est la cause de la religion, de la morale, de l'humanité.

LE SAVANT. — Voilà qui devient embarrassant, je l'avoue.

Nous restons en face de ces redoutables questions, sans pouvoir ni les résoudre, ni les supprimer. Que faire alors? Attendez pourtant. Je crois tenir cette fois le mot de l'énigme. Puisque l'esprit humain tout entier, raison et sentiment, science et philosophie, est en défaut, adressons-nous plus haut. Écoutons les théologiens; il n'y a plus qu'eux qui puissent nous tirer d'affaire. De quoi s'agit-il en effet? Les vérités sur lesquelles la métaphysique s'épuise en vain, depuis qu'elle existe, ont ce double caractère d'être nécessaires à l'humanité, et inaccessibles à la science humaine. Alors que la science humaine cesse d'y toucher. Qu'on les fasse descendre du ciel en droite ligne. Qu'on les consacre par la voix et l'autorité de Dieu même, et qu'on les enferme dans un sanctuaire où les regards profanes ne pénètrent point. C'est le procédé de toutes les religions. Il est plus facile de s'en moquer que de s'en passer. Les esprits forts en rient et même s'en indignent; mais les esprits sensés finissent par y revenir, après avoir applaudi aux critiques et aux plaisanteries. Voyez vous-même où la logique nous conduit. Il y a deux ordres de vérités bien distinctes : les unes qui ne répondent qu'à la curiosité ou aux besoins matériels de l'homme, les autres qui intéressent sa moralité, sa dignité, son *humanité* même. Les premières ont pu être impunément livrées aux investigations de la science, aux luttes de l'école, au vent de l'opinion : *tradidit mundum disputationibus eorum*. Il ne s'agit ici que d'intérêts terrestres. Mais les autres dont dépend le salut, la vie, la céleste destinée de l'homme, n'ont-elles pas dû être réservées de tout temps, consacrées par une autorité supérieure, cachées dans l'ombre et la solitude du temple, loin des cris de l'école, des assauts de la science et des vicissitudes de l'opinion?

Malheur à la main qui y touche! malheur à l'œil qui y regarde! car elles sont la lumière même de la raison, la flamme du cœur, la loi de la volonté. C'est l'arche sainte des sociétés humaines. Celui qui y porte la main appelle la foudre sur sa tête. L'évidence ou l'autorité, la raison ou la révélation, la science ou la foi : telles sont les deux seules sources de la vérité. L'évidence, la raison, la science pour les choses humaines, rien de mieux; mais pour les choses divines, c'est la révélation, l'autorité, la foi. Votre métaphysique n'est qu'une fausse science et une fausse théologie. Tout ce qu'elle a essayé de fonder entre la science et la théologie a passé comme un songe. Ce n'est ni une science ni une foi; c'est un système, une opinion qui ne peut satisfaire ni les savants, ni les croyants.

Le Métaphysicien. — Vous avez dit le mot : raison ou révélation, évidence ou autorité, science ou foi, il n'y a pas de milieu. Il n'est pas d'autre asile pour les vérités morales et religieuses. La simple croyance dont nous parlions tout à l'heure est un oreiller mobile qui se dérobe incessamment sous la tête qui veut s'y reposer. La science ou la religion, voila les deux seuls ancres auxquels puisse se fixer l'esprit ou le cœur de l'homme. C'est l'arrêt de la logique; la métaphysique aura beau regimber; il faut qu'elle s'y rende. Ou elle prendra rang dans la science, ou elle retournera se confondre avec la théologie. Vous êtes pour ce dernier parti. Vous avez raison, si la métaphysique ne peut devenir une science.

Le Savant. — Enfin je respire. Savez-vous bien que vous m'aviez effrayé tout à l'heure, avec cette responsabilité que vous teniez suspendue sur ma tête. Ne voyant nulle part de refuge pour les questions que la métaphysique avait abritées jusqu'ici, je regrettais presque de lui avoir porté de tels coups. Maintenant que la planche de salut est trouvée, je ne

crains plus le naufrage de ces précieuses croyances. Elles peuvent voguer sur la mer houleuse du monde moderne, sans risque d'être emportées par les révolutions qui l'agitent. La métaphysique, convenez-en, est un trop frêle navire pour porter le fardeau de pareilles vérités. Elle a sombré bien des fois, en montrant toujours le port; et ce n'est pas sa faute, si ces vérités immortelles ont surnagé. Heureusement les voilà au port; la théologie les garde et en répond. Quant à la métaphysique, elle est au fond de l'abîme. Je vous conseille de l'y laisser. C'était un obstacle pour la théologie, et un embarras pour la science.

Le Métaphysicien. — Comme vous y allez! modérez votre ardeur et comptons un peu. La question entre nous se réduit bien à ces deux termes, science ou théologie révélée. Mais d'abord, avant de triompher, la théologie attendra qu'on ait démontré l'impossibilité absolue de faire rentrer les questions religieuses dans la science, avec ou sans le secours de la métaphysique. Et quand elle aurait obtenu cette démonstration, vous allez voir qu'elle n'en serait guère plus avancée, malgré l'arrêt de la logique en sa faveur. Qu'importe, en effet, que vous ayez pour vous la logique, si vous avez contre vous l'expérience, le bon sens, la raison; la raison, cette reine de la science, ce juge sans appel de la vérité?

Le Savant. — Que voulez-vous dire? Est-ce qu'on peut jamais avoir pour soi la logique, sans avoir la raison? Si les questions métaphysiques sont susceptibles d'une solution scientifique, il est bien clair que la théologie (révélée s'entend) est de trop. Si ces questions solubles ou non par la science sont de pure curiosité, la théologie est encore inutile. Mais si elles sont à la fois nécessaires et inaccessibles, alors il faut bien recourir à l'autorité à défaut de l'évidence, à la

théologie à défaut de la science. Voyez-vous un moyen d'échapper à l'alternative?

Le Métaphysicien. — Je n'en vois pas; mais je vous pose cette question. La logique condamne l'esprit humain à croire. Mais est-il dans la nature de l'esprit humain d'obéir à la violence, même de la logique? Je sens qu'il faut croire à telles vérités que je ne puis affirmer. Je sens qu'il le faut au nom de la morale, de la société, de l'humanité. Mais en quoi cette nécessité morale, cette obligation influe-t-elle sur ma conviction? En suis-je plus certain pour cela? La certitude vient de l'évidence, de l'évidence seule. Cette lumière vient-elle à briller, l'esprit devient certain d'une chose, fût-elle indifférente. Tant qu'elle manque, il n'y a pas certitude, lors même que la chose à croire a le plus de prix et d'intérêt. Comprenez-vous maintenant qu'il ne suffit pas à la théologie d'avoir pour elle la logique?

Le Savant. — En effet, il lui faut encore la raison: mais je ne vois pas qu'ici la logique et la raison se contredisent. Quand la science fait défaut, qu'y a-t-il de déraisonnable à en appeler à l'autorité? Est-ce que ce principe n'est pas reconnu même dans les questions purement scientifiques? Est-ce qu'il n'y joue pas un rôle important? Il y a dans toutes les sciences des vérités (et c'est le plus grand nombre) auxquelles le public croit fermement, sans les connaître par une expérience ou par une démonstration personnelle. Qu'y a-t-il de moins accessible et de plus populaire en même temps que les grands résultats des observations et des calculs astronomiques, le mouvement de la terre autour du soleil, la loi d'attraction universelle, les volcans de la lune, le volume et la distance du soleil, la grandeur et la distance des étoiles, la prodigieuse célérité de la lumière, etc.? Tout le

monde y croit, uniquement sur la parole des savants. De même les grandes lois de la physique et de la chimie, les propriétés de la chaleur, de l'électricité, du magnétisme, de la lumière, du son et d'autres agents naturels ne font doute pour personne; et pourtant elles ne sont véritablement connues que d'un petit nombre de savants. Que deviendrait la science, sans le principe d'autorité? Elle resterait le patrimoine de quelques esprits d'élite et ne se répandrait jamais dans le public. Le rôle de l'autorité est bien autre encore dans l'enseignement. Là l'enfant, l'élève, l'auditeur, le public ne peut rien apprendre, s'il n'en croit le plus souvent le maître sur parole. La science se fait par l'évidence; mais elle se transmet par l'autorité. S'il fallait toujours savoir pour croire, où en serait l'enseignement, l'éducation, la civilisation, l'humanité? La science elle-même, sans l'autorité, ne dépasserait pas le cabinet du savant, ni l'enceinte des académies. Elle serait un objet de curiosité individuelle, et non une véritable puissance publique. Vous voyez donc qu'en invoquant l'autorité pour les questions religieuses, j'ai pour moi tout à la fois la logique et la raison.

LE MÉTAPHYSICIEN. — Vous plaidez fort habilement la cause de la théologie. Seulement permettez-moi de vous dire qu'ici vous abusez de l'autorité. Je n'en conteste la légitime et nécessaire intervention ni dans la science, ni dans l'enseignement, ni dans l'éducation. Mais il me semble que vous l'introduisez où elle n'a que faire.

LE SAVANT. — Où elle n'a que faire, dites-vous? Mais c'est précisément ici que l'autorité doit intervenir ou nulle part. N'est-ce pas quand la science fait défaut, qu'il y a lieu de recourir à l'autorité? Si la science pouvait appliquer ses méthodes, ses principes, son *critérium* à cet ordre de

questions; si là, comme ailleurs, elle pouvait arriver à la précision, à l'exactitude, à l'évidence, à la certitude, à quoi servirait l'autorité?

Le Métaphysicien. — Nous ne nous entendons pas sur le but et le rôle de l'autorité. C'est d'abord sur ce point qu'il faut nous mettre d'accord. Il est une opinion accréditée de notre temps par les doctrines équivoques et les esprits nébuleux : c'est qu'il y a deux manières de connaître, la science et la foi; deux *critériums* de la vérité, l'évidence et l'autorité. C'est un préjugé et une erreur. Il n'y a qu'une seule manière de connaître, la science; qu'une seule lumière pour l'esprit, l'évidence; qu'une seule faculté de connaître, l'intelligence. Toute connaissance, j'entends toute véritable connaissance, est absolument certaine, je ne dis pas complète. On peut n'avoir d'une chose qu'une connaissance incomplète. Mais totale ou partielle, la connaissance est certaine, ou elle n'est pas. C'est surtout à ce signe qu'on la distingue de la croyance proprement dite. Celle-ci est susceptible de plus ou de moins; elle parcourt toute l'échelle de la probabilité. Celle-là n'admet pas de degrés; c'est en ce sens que je la dis absolue. Et cette différence n'est qu'une conséquence de la nature même de la *connaissance* et de la *croyance*. Connaître, c'est posséder, voir, sentir la vérité. Croire, c'est y adhérer seulement, sans entrer en communication directe, intime avec elle. La foi n'est véritable, n'est méritoire que quand elle n'est mêlée d'aucune connaissance, d'aucune intuition, d'aucun sentiment de la vérité. Autrement ce n'est plus croire; c'est déjà voir, c'est déjà connaître plus ou moins clairement. Rien de plus simple à déterminer que le domaine de la science et le domaine de la foi. Le second commence où finit le premier. Tant que

l'esprit voit, sent, connaît, c'est le domaine de la science, dans quelque mesure qu'il voie, sente, connaisse; la science est le séjour de la lumière. L'empire de la foi commence avec les ténèbres; là où il n'est plus possible de voir, de sentir, de connaître, il ne reste plus qu'à croire.

Le Savant. — Mais s'il en est ainsi, à quoi bon la foi? Pourquoi l'esprit ne se résignerait-il pas à ignorer ce qu'il ne peut savoir?

Le Métaphysicien. — Ce serait le parti le plus sage, s'il était toujours possible. Il n'y a rien de mieux à faire, tant que la vérité n'est qu'un objet de curiosité. Mais, si la vérité a un intérêt et un effet pratique, si elle a surtout pour but l'action, l'art, l'industrie, la morale ou la politique, alors il faut bien s'en servir, quelle qu'elle soit, complète ou incomplète, claire ou obscure, certaine ou douteuse. L'industrie, par exemple, est loin de connaître tous les secrets de la science; elle se contente le plus souvent des résultats, qu'elle applique comme de simples recettes à l'invention des machines et des arts. Elle est donc dans la nécessité de prendre la vérité toute faite des mains de la science, sans pouvoir ni la constater, ni la démontrer. N'est-ce pas là recourir à l'autorité? Mais remarquez bien que l'industrie ne prétend pas savoir la théorie qu'elle emprunte à la science. Elle sait qu'elle marche en aveugle, guidée par la science, à laquelle elle se confie en lui laissant toute la responsabilité. Son affaire n'est pas de spéculer, mais d'agir. Remarquez encore que la foi du praticien repose sur une absolue confiance en la théorie du savant. S'il n'a pas vu les expériences, s'il n'a pas compris les démonstrations, il sait que le savant a tout expérimenté, tout démontré, et que ses procédés, aussi bien que ses résultats, ont été soumis à une rigoureuse vérifica-

tion. Ici la foi suppose la science. S'il y avait le moindre doute, la moindre chance d'erreur soupçonnée dans la théorie du savant, la foi serait impossible. Enfin n'oubliez pas que la vérité scientifique n'est point à la portée du vulgaire. C'est parce qu'il ne peut voir et comprendre qu'il croit le savant sur parole. Autrement il aimerait bien mieux savoir. Tel est le véritable usage du principe d'autorité. Il n'est légitime, il n'est applicable qu'à trois conditions : 1° que la vérité, objet de la foi, soit une vérité pratique ; 2° qu'elle ne soit pas à la portée du vulgaire ; 3° que la foi du praticien ait pour fondement la science non douteuse du savant. Or ces trois conditions se trouvent-elles réunies dans les questions morales et religieuses que la théologie prétend couvrir de son autorité ? Il est bien vrai que ces questions sont d'un puissant intérêt pratique, puisqu'il ne s'agit pas moins que de la moralité et de la dignité humaine. Il n'y a que le *troupeau d'Épicure* qui pourrait songer à s'en passer. Ce sont de ces choses pour lesquelles il faut la foi, à défaut de la science. Elles satisfont donc pleinement à la première condition. Mais où est la seconde ? A quoi bon une autorité étrangère pour des vérités qui sont à la portée de tous ? Est-ce que tous les hommes n'ont pas une raison et une conscience ? Est-ce que les notions de Dieu, de l'âme, de la loi morale, de la destinée de l'homme, sont le privilége de quelques intelligences d'élite ? Y a-t-il le moindre rapport entre ces notions si *humaines*, si populaires, et les abstraites théories des sciences ? Connaissez-vous un seul esprit, si humble qu'il soit, qui en soit déshérité ? Ces vérités sont le patrimoine même de l'esprit humain ; c'est la *lumière qui éclaire tout homme venant en ce monde*. L'ignorance, les préjugés, les passions, une éducation vicieuse peuvent l'obscurcir,

mais non l'éteindre. Sans doute il y a loin du simple sens commun à la science, des grossiers sentiments du pâtre à la théodicée de Platon ou de Leibnitz. Mais si vous croyez les intelligences vulgaires incapables de notions précises, c'est que vous n'avez pas observé la nature humaine. Interrogez habilement à la manière de Socrate le plus simple esprit, sans lui parler le langage des symboles ou des formules; vous découvrirez en lui un sentiment assez sûr, un germe assez développé de toutes les vérités morales et religieuses qui ont une importance pratique. Il ne s'agit que de bien frapper pour faire jaillir l'étincelle divine.

Le Savant. — Vous avez raison, dans une certaine mesure toutefois. Les questions métaphysiques et théologiques ne sont point inaccessibles au vulgaire, comme la plupart des théories ou des formules scientifiques. Elles n'exigent point, pour être abordées, le même appareil de méthodes et d'instruments. La conscience est un livre toujours ouvert et où tout le monde peut lire. Si tous n'y voient pas également clair, du moins tous y voient quelque chose; et si la science n'est qu'à quelques-uns, le sentiment est à tous. Je n'entends ni contester, ni atténuer cette radicale différence. Néanmoins vous convenez qu'il y a bien loin du sens commun à la science, du pâtre à Leibnitz. Et pour me servir de vos propres paroles, si la même lumière éclaire tout homme sur ces questions, c'est d'une façon bien inégale. Les vérités morales ne sont point tellement innées qu'il n'y ait utilité à les éclaircir, à les expliquer, à les enseigner. Il faut donc des maîtres et une autorité, comme dans les sciences proprement dites.

Le Métaphysicien. — Votre observation est juste; mais la conclusion que vous en tirez n'est pas légitime. Sur les ques-

tions métaphysiques, la parole de ces maîtres dont vous parlez trouve un contrôle dans la conscience et la raison de tous ceux auxquels elle s'adresse. Leur autorité n'est jamais sans appel. C'est ce qui n'a point lieu dans les sciences où le croyant n'a pas d'autre contrôle que la critique des savants entre eux, ni d'autre garantie que leur parfait accord. Le moraliste, le métaphysicien, le théologien philosophe n'ont pas la prétention d'imposer leur doctrine; ils ne reconnaissent point des disciples dans ces esprits aveugles ou passifs qui prennent la vérité toute faite des mains de ceux qui l'enseignent. Ils soumettent leur enseignement à la conscience, à la raison publique. Ils font mieux : ils appellent l'examen, ils provoquent la contradiction parmi leurs propres auditeurs, dont ils admettent jusqu'à un certain point la compétence. Vous voyez qu'ici le rôle de l'autorité est bien faible. Et encore n'est-il que provisoire, et tend-il à diminuer de plus en plus, avec l'ignorance et l'incapacité de la foule, jusqu'à ce que son éducation morale et religieuse soit complète. Alors il y aura sans doute encore des moralistes, des métaphysiciens, des théologiens pour éclairer, inspirer, diriger la conscience et la raison publique. Mais il n'y aura plus de maîtres, dans l'acception pédagogique du mot; du moins il n'y en aura plus que pour les enfants. Chaque homme n'aura plus d'autre maître que sa propre raison. En attendant cet heureux jour, je reconnais la nécessité d'un enseignement et même d'une autorité, mais d'un enseignement qui a besoin de la contre-épreuve de la raison et de la conscience individuelle, d'une autorité qui en appelle elle-même au sens commun. Convenez que c'est tout autre chose que dans vos sciences. Les vérités de l'ordre moral et religieux sont trop accessibles à tous pour avoir besoin de cette autorité absolue qui tranche

les questions, impose ses théories, juge en dernier ressort.

Le Savant. — Je ne puis le nier. Mais vous oubliez une chose : c'est que la raison humaine n'a rien à dire là où la raison divine a parlé. Si, dans la théologie comme dans les sciences profanes, l'esprit humain seul était en jeu, j'admettrais avec vous que l'autorité, n'ayant d'autre principe que la supériorité d'intelligence ou d'instruction, n'a pas le droit de parler si haut, et qu'elle est condamnée à compter avec la raison et la conscience de tous ceux auxquels elle s'adresse. Mais l'autorité théologique n'a rien de commun avec l'autorité scientifique. Elle ne se propose pas, mais s'impose. Elle ne démontre pas une doctrine, mais dicte un arrêt. On peut la nier, non la discuter. L'autorité de la science, étant purement humaine, peut être contestée par les savants, sinon par le public qui n'y entend rien. L'autorité de la métaphysique est bien plus sujette encore à la contradiction ; car, outre qu'elle est humaine comme la science, elle est bien moins sûre de ses paroles. Mais l'autorité de la théologie est au-dessus de toute critique et de toute contradiction, parce qu'elle est divine. Ce mot tranche la question.

Le Métaphysicien. — Je le crois bien. Quand Dieu parle, l'homme n'a plus qu'à se taire et à écouter. Quel esprit fort a jamais refusé de croire à la parole de Dieu? Mais voilà la grande question entre les théologiens et les philosophes de tous les temps. Dieu a-t-il parlé? Et surtout comment a-t-il parlé? C'est le premier mystère à éclaircir.

Le Savant. — Éclaircir un mystère, vous n'y pensez pas! diront les théologiens. C'est précisément ce qui distingue la religion de la philosophie, la vérité divine de la vérité humaine. Ce mystère est la base de toutes les religions. Il y en a qui démontrent historiquement l'authenticité de la parole

divine ; d'autres ne font que la supposer : mais toutes la proclament, sans chercher à l'expliquer.

LE MÉTAPHYSICIEN. — La philosophie ne connaît pas les mystères. Ce mot ne peut couvrir que l'une de ces trois choses : une vérité exprimée par un symbole, une chose inintelligible, une absurdité. Nous rejetons avec mépris l'absurde ; nous renvoyons l'inintelligible aux intelligences d'un autre monde ; nous respectons et tâchons d'expliquer le symbole. C'est vous dire que nous ne pouvons prendre à la lettre la *parole divine*. Quelque idée qu'on se fasse de Dieu, cause, raison ou substance des choses, Esprit ou Nature, être individuel ou être universel, il est bien entendu par tous les métaphysiciens et théologiens, spiritualistes, panthéistes, naturistes, qu'à moins d'en revenir aux fictions poétiques de la mythologie, la parole ne peut être attribuée à Dieu que par figure. Dieu ne peut parler que selon sa nature. Or la nature de l'Être infini, quelque idée qu'on s'en fasse, répugne invinciblement à une représentation aussi grossière que la parole proprement dite. Il n'y a que les dieux d'Homère, dont on puisse dire qu'ils *parlent*, par la raison qu'ils ont un corps. Prise à la lettre, la parole divine est donc une absurdité qui ne mérite pas la discussion, et qui d'ailleurs ne trouve plus de partisans, depuis la grande révolution religieuse qui a emporté le polythéisme.

LE SAVANT.— Là-dessus vous êtes d'accord avec tous les théologiens. Il n'y a donc pas de difficulté jusqu'à présent.

LE MÉTAPHYSICIEN. — Je le sais bien. Mais cet accord ne va pas durer longtemps. Si la parole de Dieu ne peut être assimilée à la parole humaine, comment faut-il la concevoir? Voilà précisément le mystère, disent nos théologiens. Il faut croire, mais renoncer à comprendre. Tout ce qu'on peut

dire, c'est qu'il n'y a entre la parole divine et la parole humaine pas plus de rapport qu'entre l'homme et Dieu. Ici la théologie se trompe. Dieu ne peut être ni connu, ni défini, à la manière des objets de l'expérience; mais il peut être conçu et compris. S'il n'est pas susceptible de représentation, il n'en est pas moins intelligible. Il en est de cette grande notion comme de toutes celles qui ont pour objet l'infini, l'absolu, l'universel. Mystère pour l'expérience et l'entendement, c'est une vérité assez claire pour la raison. Mais pouvez-vous me dire ce que c'est qu'une parole qui n'a rien de commun avec la parole humaine, dont rien ne peut donner une idée, qui n'est pas plus intelligible à la raison que perceptible à l'expérience et à l'entendement? C'est un mot vide de sens, un pur néant de la pensée. La théologie ne peut en rester là. Il faut qu'elle choisisse entre une absurdité et une vérité intelligible, mais symboliquement exprimée. L'alternative est absolue.

Le Savant. — En effet je ne vois plus d'autre issue. Mais où voulez-vous en venir avec votre symbole? Je crains bien que la théologie ne s'en trouve mal, et je lui conseille de se bien garder.

Le Métaphysicien. — Soyez tranquille, la théologie n'y perdra rien, à moins qu'elle n'ait à perdre à devenir claire et raisonnable. Ne parlons plus du langage divin, ou parlons-en comme d'une chose intelligible. Et en effet, si nous écartons la figure, il reste une profonde et magnifique vérité. *La parole de Dieu est un acte*, a dit Prophyre, *et le monde est son discours.* La parole divine, c'est toute création, toute œuvre, toute chose, tout acte qui manifeste la nature et la puissance de Dieu. Qu'est-ce que la parole, qu'est-ce que le langage, dans le sens métaphysique du mot? C'est le signe qui révèle

l'inconnu; c'est le visible qui manifeste l'invisible; c'est la forme qui exprime l'essence, le fini qui annonce l'infini. Dieu parle en ce sens, et toujours, et partout, et dans le langage le plus magnifique et le plus varié. Il parle admirablement par la Nature; il parle mieux encore par l'Esprit. La parole de Dieu dans la Nature est puissante, pleine d'éclat et d'images, mais aussi pleine d'énigmes et de mystères. Elle est claire, précise, parfaitement intelligible dans l'Esprit. *Cœli enarrant Dei gloriam*, a dit l'Écriture; mot sublime. Mais le monde moral, le ciel de la beauté, de la justice, de la vertu raconte bien autrement la gloire de son auteur. La Nature est un livre où tous ne savent pas lire le nom de Dieu; et pour ceux même qui savent le lire, c'est le Dieu puissant, le Dieu fort qui se laisse voir. Le Dieu juste et bon, la véritable Providence ne se montre que dans le livre de la conscience et de la raison, c'est-à-dire dans l'Esprit.

Le Savant. — Voilà une belle explication de la *parole divine*. Mais j'en pressens des conséquences qui feront trembler les théologiens. S'il en est ainsi, la parole de Dieu est éternelle et incessante; l'esprit créé, l'esprit humain est son organe; la science est sa révélation. Ses meilleurs théologiens sont les sages; ses plus sûrs prophètes sont les savants; ses prêtres les plus dévoués sont ceux qui cultivent avec le plus d'ardeur la science, la poésie, la philosophie, la justice, la vertu. Dès lors plus de révélation spéciale, plus de science sacrée, plus de théologie mystérieuse. Adieu l'autorité, adieu les religions.

Le Métaphysicien. — C'est vous qui l'avez dit; je ne puis vous contredire. Le principe détruit, il est difficile d'en laisser subsister les conséquences.

Le Savant. — Mais ce principe est d'une telle impor-

tance que j'y tiendrai jusqu'à la dernière extrémité. Il est bien vrai que votre explication le détruit. Mais expliquer, si clairement que ce soit, n'est pas démontrer. Je conviens que cette explication satisfait parfaitement ma raison ; mais elle n'entraîne pas encore ma conviction.

Le Métaphysicien. — Vous êtes bien difficile. Ne procédez-vous pas de même dans la science ? Entre deux explications d'un fait, dont l'une fait intervenir le *machina Deus*, et l'autre se renferme dans l'ordre des lois de la nature, est-ce que vous voyez jamais vos savants hésiter ? Est-ce que le caractère propre des sciences physiques depuis deux siècles n'est pas de substituer des explications naturelles à des hypothèses théologiques ? Quand la lumière fait place au mystère, que pouvez-vous désirer de plus ? Mais enfin, puisque vous voulez une démonstration, en voici une que je recommande à votre attention. Bien qu'il soit absolument impossible de se faire la moindre idée d'une *parole* divine, dans le *sens propre* du mot, j'admets pour un moment que Dieu ait parlé autrement que par ses organes naturels, le monde, l'humanité, l'esprit ; je suppose une révélation divine autre que la conscience, la raison, la science. Vous ne doutez pas que le caractère propre, le signe distinctif de cette révélation ne doive être la perfection. C'est le sceau même de la parole divine. Clarté parfaite, vérité absolue, voilà ce qu'il faut attendre de l'enseignement divin. De la science humaine à la science de Dieu, il doit y avoir toute la distance du fini à l'infini, de la terre au ciel. Or voyez ce qui arrive. La prétendue révélation divine n'est ni plus claire, ni plus vraie, ni plus profonde que la science humaine. Si elle prête moins que la science humaine à la dispute et à la controverse, c'est uniquement parce que l'autorité veille à la porte du sanc-

tuaire, armée de l'anathème et de l'excommunication. Sitôt que le théologien cherche à faire jaillir la lumière de cette parole énigmatique, la controverse s'élève, les sectes se multiplient dans le temple, comme les systèmes dans l'école, les hérésies pullulent. La consigne est le seul moyen d'y mettre fin. Le croyant répète alors le mot d'ordre sans chercher à le comprendre. Mais dès qu'il s'agit de voir et de comprendre, c'est tout autre chose. Remarquez bien que le champ de l'interprétation pour le théologien est beaucoup plus obscur, plus hérissé de difficultés que le champ de la découverte pour le philosophe et pour le savant. L'histoire des querelles et des discussions théologiques prouve surabondamment que c'est un vrai labyrinthe, où le fil conducteur de la foi ne suffit pas pour se retrouver. Tant il est vrai que la parole divine a toutes les imperfections de la science humaine, l'obscurité, l'incertitude, la diversité et la contradiction. Je sais bien qu'on cherche à la justifier de ces imperfections, en disant que Dieu a dû ne parler à l'homme que le langage qui convient à sa faiblesse. Mais il y a plus d'esprit que de sens dans cette réponse. J'entends bien que Dieu n'ait point révélé à l'esprit humain des vérités qui dépassent sa portée, et que, pour cette cause, il ne lui ait point livré tous les secrets de sa sagesse infinie. Mais quelle nécessité d'envelopper sa parole de mystères et d'énigmes? S'il lui a parlé, s'il a pris la peine de lui enseigner la vérité, c'est sans doute parce que l'homme est incapable de la découvrir par lui-même, ou du moins de la voir assez clairement pour ne plus la perdre de vue. Quel est le signe de la vérité, sinon la lumière? A quoi reconnaîtrai-je la vérité par excellence, la vérité divine, si ce signe lui manque? Si Dieu ne me parle que par énigmes, à quoi me sert sa parole?

Si la science humaine ne me satisfait pas, si je laisse les systèmes pour les dogmes, c'est que j'espère trouver dans la parole divine une lumière plus pure, devant laquelle se dissipent tous mes doutes. Mais voici que j'y trouve, au contraire, des ténèbres plus épaisses.

LE SAVANT.— Qu'importe? Ici il ne s'agit pas de voir, mais de croire. L'apôtre n'a-t-il pas dit : *Credo quia absurdum ?* Pascal n'a-t-il pas enseigné que, si la religion chrétienne était raisonnable, elle ne serait point la vraie religion? Ce n'est pas la lumière, mais l'autorité qui est le signe de la parole divine pour les théologiens.

LE MÉTAPHYSICIEN. — Vous ne prenez pas garde que vous tournez dans un cercle vicieux. Vous fondez tantôt l'autorité de la théologie sur l'authenticité de la parole divine, et tantôt vous prouvez celle-ci par l'autorité. En bonne logique, on ne démontre pas le principe sur lequel repose l'autorité des dogmes théologiques? Vous me parlez de révélation divine. A quel signe la reconnaîtrai-je? Où est le sceau divin ? C'est le premier point à décider. Vos preuves extérieures, vos raisons tirées de l'histoire ne me suffisent point, parce que cette histoire n'est jamais qu'une tradition obscure et fort contestable. Le berceau de toutes les religions est enveloppé de ténèbres, et vous savez que les merveilles de la légende et les miracles des thaumaturges ont toujours trouvé des dupes, des témoins et même des martyrs. Il me faut des raisons plus sérieuses, des preuves intrinsèques, c'est-à-dire qui soient tirées de la nature même de la révélation. La parole divine, si Dieu a réellement parlé, ne peut avoir les imperfections, les misères de la science humaine. Or ce que l'on nous donne pour tel les a toutes, dans une plus forte mesure encore. Ce n'est donc pas la parole de Dieu.

Et si ce n'est point la parole de Dieu, que devient l'autorité de la théologie, uniquement fondée sur cette hypothèse?

LE SAVANT. — Les théologiens acceptent la question ainsi posée, mais non la conclusion. La parole divine est un mystère; c'est dire qu'elle est obscure. Ce serait un signe d'imperfection et une raison de doute, si l'Esprit-Saint n'était là pour inspirer ses prophètes et son Église. C'est cet Esprit qui, par l'organe des prêtres, interprète les énigmes, explique les mystères, fixe les dogmes, tranche les discussions, commande la foi. Tel est le vrai principe de l'autorité. Qu'importe alors que la parole divine soit obscure, équivoque par elle-même, puisque le commentaire est l'œuvre de Dieu lui-même ou de son Esprit. La lumière n'est donc plus un caractère nécessaire à la parole divine; l'évidence n'en est plus une condition.

LE MÉTAPHYSICIEN. — La théologie multiplie habilement ses moyens de défense; mais elle ne fait que reculer la difficulté. Je vous ferai la même question pour l'inspiration de l'Esprit-Saint que pour la parole de Dieu. A quel signe la reconnaîtra-t-on, si ce n'est à la clarté, à la précision, à l'unité, à l'évidence, à la vérité absolue de son commentaire? Or j'y trouve, si je consulte l'histoire, tout autant d'obscurité, d'incertitude, de diversité et de contradiction que dans le texte même. Je vois bien que l'autorité de l'Église intervient sans cesse pour clore les débats; mais elle tranche les questions et les difficultés par des arrêts, au lieu de les dénouer par des explications et des démonstrations. C'est toujours l'autorité, et jamais la lumière. En sorte que, dans les commentaires dictés, dit-on, par l'Esprit-Saint, comme dans la parole même de Dieu, je ne trouve aucun signe qui les distingue de la science humaine. Mais voici un argument

sans réplique. Si encore l'obscurité et la divergence étaient les seules imperfections de la théologie ! Mais le signe décisif de l'*humanité*, l'erreur elle-même s'y rencontre. Ne vous récriez pas à ce mot. Vous auriez d'autant moins raison de le faire, que c'est vous autres savants qui avez eu surtout la bonne ou la mauvaise fortune de prendre la théologie en flagrant délit d'erreur. Les philosophes ont sans doute contribué beaucoup à ruiner son autorité; mais c'est la science qui a détruit tout à coup son prestige. Dieu et l'Esprit-Saint avaient affirmé beaucoup d'hypothèses, dans un temps où la Nature n'était point observée, où ses lois n'étaient point connues, où l'on croyait que le ciel est une voûte solide, que le soleil tourne autour de la terre, que le monde s'est fait en quelques jours, d'un coup de baguette du divin Magicien, que les lois de la Nature sont variables et les miracles possibles, et bien d'autres merveilles dont la science a fait justice. Il a fallu reconnaître que Dieu et l'Esprit-Saint s'étaient trompés, ou du moins avaient trompé l'esprit humain pour condescendre à sa faiblesse. Et comme le premier aveu était accablant, et le second ridicule pour la théologie, les habiles et les forts se sont avisés de traiter les Écritures comme les alexandrins avaient traité la mythologie païenne, les interprétant, les expliquant, les transformant, bouleversant toute la théologie par leur exégèse audacieuse. Ainsi ont fait les théologiens allemands. Quant aux nôtres, plus timides ou moins métaphysiciens, ils se sont bornés à ramener les fictions les plus compromises de la Bible aux théories incontestables de la physique, de l'astronomie et de la géologie. Voyez où en est réduite cette théologie si fière de sa divine origine. A supplier la science humaine de la couvrir de son manteau! Pascal et Bossuet eussent

rougi d'un tel secours. Ils eussent maintenu intrépidement la parole sacrée, si fausse, si absurde qu'elle fût, devant les découvertes de la science, devant les lumières de la philosophie. C'était encore le temps de la foi. Aujourd'hui la théologie subtilise et transige; elle se fait éclectique par sentiment de sa faiblesse. Mais ce jeu désespéré n'abuse pas les esprits sérieux. Il faut choisir entre la parole divine et la science humaine. Si la parole sacrée est vraiment divine, c'est la science humaine qui a tort dans ses théories les plus évidentes, chaque fois qu'elle la contredit. Si les vérités de la science ne peuvent être contestées, alors c'est la parole sacrée qui est convaincue de fausses prétentions. La théologie en est là. Elle a pu tenir tête à la métaphysique, à l'histoire, à la morale, au bon sens; elle n'a pu résister à la science. C'est qu'il est plus facile d'échapper à l'évidence des principes qu'à celle des faits. Vous le voyez, aucune des imperfections de la science humaine ne manque à la parole prétendue divine, ni l'obscurité, ni l'incertitude, ni la diversité d'interprétations, ni l'erreur, la plus grave de toutes. La démonstration est complète. Comment croire maintenant à une révélation spéciale? Comment ne pas retrouver la pensée, la parole humaine, sous la fiction théologique?

Le Savant. — S'il en est ainsi, je reconnais que la théologie n'a pas plus d'autorité qu'une science humaine quelconque. Je conviens même qu'elle en a beaucoup moins que les sciences, dont les méthodes sont sûres et les résultats évidents. Pourtant l'histoire n'est point ici d'accord avec la logique. Si la théologie, si la religion se résout en dernière analyse dans une faiblesse de l'esprit humain, comment expliquerez-vous sa durée, sa puissance, sa constante domination?

LE MÉTAPHYSICIEN. — Rien de plus simple, à mon avis. La philosophie du dernier siècle ne voyait dans toute religion qu'une imposture à l'usage de la crédulité populaire. C'était mal apprécier une institution qui a eu sa raison historique et sa nécessité sociale. Mais la philosophie de notre temps, avec la louable intention d'être impartiale et profonde, nous paraît s'être un peu perdue dans les nuages, à propos de cette question. Nos éclectiques surtout se donnent une peine infinie pour l'embrouiller. Partant de ce principe dangereux, qu'un fait constant est une loi, que ce qui a toujours été doit être, ils ont cherché les racines de la religion dans la nature immuable, immortelle de l'homme, au lieu de les chercher dans les nécessités plus ou moins durables, mais accidentelles de son histoire. Et alors ils ont imaginé diverses explications des religions, selon le besoin du moment. Abattus et découragés aujourd'hui, ils en sont à reconnaître l'inviolable domaine du *surnaturel*, mendiant une petite place dans l'école seulement, à côté de la théologie à laquelle ils laissent l'empire du monde. Malheureusement la théologie veut régner partout, même dans l'école. Les plus tolérants de ses docteurs vont jusqu'à laisser vivre la philosophie, à la condition pour elle de servir. Autrefois, dans leurs jours d'audace, les éclectiques avaient inventé une ingénieuse théorie : c'est que la religion est l'œuvre de l'inspiration, et la philosophie l'œuvre de la réflexion. Il y avait là quelque chose de louche qui fit craindre à la théologie d'être rangée parmi les arts d'imagination, un peu au-dessus de la poésie, si l'on veut. Mais on ajoutait, pour la rassurer, que la religion est fille de l'âme et du ciel, et autres phrases poétiques à double entente. Le sens propre était pour les théologiens, et la figure pour les philosophes. En sorte que

tout le monde était ou semblait d'accord. Ce qui était plus grave et plus triste pour la philosophie, c'est la conclusion tirée de cette explication. La réflexion, n'étant pas féconde par elle-même (c'est l'auteur de la théorie qui le dit), ne fait que développer, éclaircir, traduire en formules les intuitions de la raison spontanée. Il s'ensuit que la philosophie ne contient rien de plus au fond que la religion. C'est la religion, avec la méthode de plus, mais aussi avec la poésie et surtout l'autorité de moins. Est-ce bien la peine alors de philosopher? A tout prendre, il y a plus à perdre qu'à gagner. Garder la religion et la théologie, devait être le mot de tous les esprits sérieux. Et pourtant la théologie ne put ni ne voulut se contenter de la part du lion. C'était trop de laisser à la philosophie même la forme de la vérité. Il lui fallait tout, la forme et le fond. La vraie philosophie, quoi qu'en disent nos éclectiques, n'est pas moins exigeante de son côté. Elle veut aussi le fond et la forme; elle entend régner dans le monde comme dans l'école, sur la conscience populaire comme sur la raison du savant. La transaction devait échouer; après un moment de faveur qui s'explique par la politique, encore plus que par la réaction philosophique contre les déclamations et les sarcasmes des encyclopédistes, la théorie éclectique fut également repoussée par les théologiens et les philosophes.

Le Savant. — Je suis de votre avis. Cette alliance de la religion et de la philosophie, tant rêvée et jamais accomplie, est impossible, parce qu'elle est contre nature. Si réellement la religion est fille du ciel, comme les éclectiques ont eu l'imprudente faiblesse d'en convenir, elle ne peut avoir pour sœur la philosophie, fille modeste qui ne remonte pas au delà de l'esprit humain; elle ne peut l'accepter que pour servante, *ancilla theologiæ*, comme disait le moyen âge. A elle de com-

mander ; à la philosophie d'obéir. Quand la théologie accepte les lumières de la raison et de la science, c'est un grand honneur pour celle-ci ; mais nulle autorité humaine n'a le droit de lui imposer des solutions, de la contredire, de la contrôler. C'est elle qui décide souverainement des questions ; c'est elle qui marque la limite qui la sépare des sciences humaines. Autrefois tout rentrait dans son domaine. Depuis deux siècles elle a cédé à la philosophie naturelle les vérités physiques et cosmologiques. Mais elle a gardé les questions morales et religieuses, et n'entend les partager avec aucune science humaine. Malheur à qui y touche sans sa permission et sans invoquer son autorité ! En cela, il faut reconnaître que la logique est pour elle. Si au contraire cette prétendue origine céleste n'est qu'une fiction, ainsi que vous venez de le montrer, la théologie n'a pas d'autre autorité que l'évidence. C'est une science ou du moins une sagesse tout humaine, de quelque prestige qu'elle cherche à s'entourer. Dès lors la philosophie n'a point à compter avec elle ; l'esprit humain ne peut reconnaître un maître dans un de ses enfants. Voilà ce que les éclectiques n'auraient pas dû oublier. Avec son air d'impartialité et de profondeur, leur théorie est encore plus loin de la vérité que l'explication des encyclopédistes. Mais entre ces deux théories, quelle est la vôtre sur l'origine et la durée des religions ? Tant que je ne serai pas édifié sur ce point, il restera un doute dans mon esprit en faveur de la théologie.

LE MÉTAPHYSICIEN. — La critique du XVIIIe siècle aimait à expliquer les grands faits par les petites causes. La critique du XIXe tombe dans l'excès contraire ; elle trouve à tout fait une grosse raison ; elle érige en lois de simples accidents ; elle élève à la hauteur de principes des nécessités histori-

ques plus ou moins durables ; elle creuse souvent les questions à une profondeur telle qu'il n'y a plus moyen d'y voir clair. Sa théorie des religions en est un exemple. La religion, étant un fait permanent dans l'histoire, doit répondre à un besoin indestructible, à un sentiment éternel. Pour trouver ce besoin, ce sentiment, on a scindé la nature humaine en deux, l'esprit et l'âme, la raison et le cœur. Dès lors la religion a son objet éternel, comme la philosophie. Si l'une répond à la raison, l'autre répond au cœur. La philosophie s'adresse à la pensée ; la religion fait appel au sentiment. De là un brevet d'immortalité pour la religion, aussi bien que pour la philosophie. Je vous ai montré ailleurs combien ce divorce de la raison et du sentiment est contre nature. Donc cette belle théorie repose sur une abstraction. La psychologie et l'histoire nous fournissent une explication beaucoup plus simple. La source de toute vérité, de toute doctrine, de toute science n'a jamais été que l'esprit humain. Mais l'homme enfant, peuple ou individu, ne croit pas à la parole humaine, quand elle sort de la bouche de ses sages. Il lui faut une autre origine, une autre autorité. D'ailleurs, l'imagination et l'enthousiasme se prêtent merveilleusement à cette nécessité ; et telle est l'illusion qu'elles font naître, que l'homme qui parle, aussi bien que celui qui écoute, croit sincèrement à l'inspiration d'un *Esprit* supérieur, à l'apparition d'une lumière *divine*. Ainsi se sont formées et établies toutes les religions, depuis le grossier fétichisme du sauvage jusqu'au christianisme, le plus métaphysique, le plus profond, le plus parfait, le dernier des systèmes religieux. Les religions sont des œuvres plus ou moins savantes de l'enfance de l'esprit humain, œuvres singulièrement concrètes où se mêlent l'histoire, la poésie, la physique, la psychologie, la morale, la théologie ;

véritables encyclopédies où l'on peut reconnaître les traces de toutes les facultés de l'âme humaine, sensibilité, imagination, mémoire, conscience, entendement, raison, etc., etc. Aucune de ces facultés n'y a conscience de sa nature, de sa portée, de son rôle. La sensibilité s'y élève à l'enthousiasme et trouve des inspirations; l'imagination s'y prend au sérieux et a des visions; la raison confond le symbole avec la vérité, l'image avec l'idée, et en vient de bonne foi à l'adoration des idoles; la mémoire se prête aux fantaisies de l'imagination et lui laisse plein pouvoir sur ses souvenirs, que celle-ci transforme en mythes et en fables. Même confusion dans les produits de ces facultés. L'histoire y dégénère en légendes. La poésie n'y est pas un art, mais un dogme; c'est le vrai et non le beau qu'elle prétend exprimer. La psychologie et la morale n'y ont ni existence indépendante, ni autorité propre. Ce ne sont que de faibles rayons de la théologie, dont la lumière éclaire tout, dont l'autorité domine tout. La nature de l'homme, ses facultés, ses devoirs, sa destinée, tout cela est écrit dans le ciel en lettres d'or; c'est là qu'il faut le lire, et non dans la conscience. L'observation et l'analyse n'y figurent point, ou peuvent à peine se reconnaître à travers les fictions, les hypothèses, les symboles théologiques qui les travestissent. Voilà les religions. Elles répondent, non pas à un sentiment, à un besoin éternel, mais à un état transitoire de l'humanité. Ce état, c'est l'enfance de l'esprit humain. Là est la raison d'être, l'origine, la nécessité des religions. Il y a longtemps que les sages l'ont dit, sans bien comprendre toute la portée de leurs paroles : *Les religions sont les nourrices et les institutrices du genre humain*. Elles prennent l'homme au berceau et le conduisent à l'âge viril. Là finit ou du moins devrait

finir leur rôle. En sortant de leurs mains, l'homme entre dans l'empire de la science et de la liberté. Il n'a plus besoin d'autre tutelle que sa raison, d'autre guide que sa conscience, d'autre autorité que l'évidence elle-même. Il n'a plus besoin de croire, puisqu'il peut voir; la science vaut mieux que la foi. Malheureusement l'enfance des individus et des peuples est longue; pour certains, elle dure toute la vie. Outre les idiots et les faibles d'esprits, il y a des natures d'élite chez lesquels le sentiment et l'imagination dominent au point de ne pas laisser la virile pensée se faire jour, ni la raison regarder la vérité face à face, dans la pure lumière de la science. D'ailleurs, les religions, qui se trompent sur leur mission et croient à leur éternité, prolongent cette enfance autant qu'elles peuvent, afin de faire durer leur domination. Elles élèvent l'homme comme s'il ne devait jamais devenir majeur, et de manière à ce qu'il eût toujours besoin de leur tutelle. Mais elles ont beau faire; l'esprit humain, individu ou société, s'éveille tôt ou tard à la raison, à la science, à la liberté. Il vient un jour où il comprend son droit, sa dignité, sa vraie destinée. Il prend ce qu'on lui refuse, il arrache ce qu'on lui retient. Il oublie trop peut-être dans la colère de la lutte, et après les souffrances d'un long esclavage, le respect qu'il doit à celle qui l'a bercé, qui l'a porté, qui l'a nourri de son lait, qui a soutenu et guidé ses premiers pas, qui a veillé sur son enfance et sa première jeunesse, qui l'a préservé de l'influence dangereuse des passions naissantes. Mais à qui la faute, s'il trouve ensuite un tyran dans la bienfaisante institutrice, une marâtre dans la tendre nourrice des premiers jours? La religion oublie qu'elle n'est que la nourrice de l'humanité. C'est la nature qui est la mère, et qui un jour donné reprend ses droits.

Malheur à qui les lui conteste. Cet affranchissement de la tutelle religieuse est lent et laborieux chez les individus et surtout chez les peuples; mais il est sûr et continu. Le progrès, qui est la loi du monde, tend à développer de plus en plus cette synthèse confuse qui répond à l'état primitif de l'esprit humain, à séparer les facultés dans leur exercice, à fixer à chacune son objet, son rôle et ses limites, à dégager successivement du chaos où ils se confondent les divers produits de la pensée, les sciences mathématiques d'abord, puis les sciences physiques et cosmologiques, plus tard la poésie, puis la psychologie, puis la morale, et enfin la théodicée que vous voulez laisser à la théologie révélée, sous la garde d'une autorité à laquelle on ne croit plus, du moment qu'on a regardé de près ses titres. Voilà où en est la religion chrétienne depuis deux siècles. Les réactions qui de temps à autre se font en sa faveur ne lui rendent ni sa vertu primitive, ni sa vieille autorité. Les restaurations qui se tentent en son nom ne la font pas rentrer dans ses anciennes conquêtes. Elle en est réduite à ses symboles, à ses mystères, à ses miracles, à une foi aveugle, à une autorité qui a perdu son prestige. Le christianisme dure encore dans les habitudes, dans les mœurs, dans les institutions plutôt qu'il ne vit dans les âmes. Il règne toujours dans le temple vide ou peuplé de faux croyants; mais il n'a plus la parole dans la science, et il n'a plus guère d'empire sur la société des âmes et des intelligences. Il peut traîner longtemps encore un reste d'existence. L'histoire nous apprend combien le paganisme a eu de peine à disparaître de la scène du monde. Il était frappé au cœur, mort depuis plus de six siècles, qu'il végétait encore dans les traditions et les mœurs populaires où il s'était retranché. Mais, sauf quelques âmes faibles ou fati-

guées, l'esprit moderne va chercher à la source de la science et de la philosophie la lumière et l'inspiration. Je ne parle pas de la foule, qui se laisse conduire au temple par l'habitude ou l'imitation.

Le Savant. — Il me semble qu'il y a ici une distinction à faire pour la religion, comme pour la poésie. N'ont-elles pas toutes deux leurs œuvres primitives, spontanées et naturelles, et leurs œuvres ultérieures, refléchies et raisonnables ? Si votre explication convient aux premières, je ne vois pas qu'elle s'applique aussi facilement aux secondes. Le christianisme, pour ne citer que cet exemple, est une religion trop savante, trop profonde, trop métaphysique pour pouvoir être considérée comme une œuvre de la nature et de l'imagination.

Le Métaphysicien. — Cette distinction est juste; seulement elle n'exprime qu'une différence de degré. C'est bien le mélange de l'imagination et de la raison, de la poésie et de la science qui fait le caractère propre de toute religion, spontanée ou réfléchie; mais les proportions de ce mélange varient. Dans les religions primitives, l'imagination et la poésie dominent; dans les religions de seconde création, c'est la raison et la science. Tel est le christianisme; né d'une religion, il s'est formé, développé, constitué à l'aide de la philosophie. Il n'en rentre pas moins, par ses symboles et ses mystères, dans la loi que je viens de poser. C'est une synthèse plus philosophique, mais enfin c'est encore une synthèse de l'imagination et de la raison.

Le Savant. — Je n'ai plus de doutes sur tous ces points, et je conclus avec vous qu'il nous faut en revenir à la science, pour la solution des problèmes qui nous intéressent.

QUATRIÈME ENTRETIEN.

LE MATÉRIALISME.

LE MÉTAPHYSICIEN. — Voulez-vous que nous reparlions de métaphysique ?

LE SAVANT. — Me voici tout prêt à vous entendre ; mais, je vous en préviens, je ne me laisse pas prendre à de belles paroles, et je suis en garde contre ces tours de force dont la métaphysique a trop souvent abusé. Pour moi, l'éloquence n'est qu'une vaine amorce, la dialectique subtile un piége, l'abstraction un nid d'erreurs. Il faudra que vous soyiez toujours simple, clair, précis. Je vous écoute avec autant de défiance que d'attention.

LE MÉTAPHYSICIEN. — Je ne demande pas mieux. Nous cherchons tous deux la vérité sans préventions d'écoles, sans préoccupations de systèmes. Vous m'arrêterez si je me trompe de route. D'ailleurs, je ne suis point de ceux qui veulent arriver à tout prix, n'importe par quelle méthode, foulant aux pieds, s'il le faut, l'expérience, la raison, le sens commun, pour pouvoir ajouter un système de plus à la métaphysique. Si nous trouvons dans l'esprit humain les moyens d'atteindre à la solution *scientifique* des problèmes que nous poursuivons, nous serons trop heureux de ce grand résultat. Si cette recherche est décidément chimérique, nous n'aurons pas perdu notre temps en démontrant l'impuissance radicale de l'esprit humain en matière de

métaphysique. C'est donc entre nous une question de bonne foi, de vérité, de science, et non une thèse d'école. Je n'ai pas plus le dessein de vous surprendre par les artifices d'une dialectique captieuse que vous n'avez l'intention de m'embarrasser par les chicanes d'une sophistique raffinée. Cela dit, reprenons notre recherche au point où nous l'avons laissée. Puisque la *science* est impuissante à nous donner la solution des grandes questions qui nous occupent en ce moment, il faut bien que la métaphysique rentre en scène et fasse de nouveau entendre sa voix.

Le Savant. — Volontiers; mais à condition qu'elle ne se fera pas l'écho de la tradition. Il est bien convenu entre nous que nous laissons dormir la vieille métaphysique et ses systèmes. Paix à sa cendre, et respect aux morts! pourvu qu'ils ne reviennent plus fatiguer ou séduire les vivants de leurs vaines apparitions.

Le Métaphysicien. — Vous êtes trop sévère pour le passé. De ce que la métaphysique n'a pu encore prendre la forme et l'autorité d'une science, il ne s'ensuit pas qu'elle n'ait été jusqu'ici qu'un jeu frivole ou une illusion perpétuelle de l'esprit humain. Il y a une réserve à faire. Si les systèmes meurent, la vérité est immortelle. Or, dans toutes les grandes doctrines, il y a un fond de vérité relative qui explique leur durée et leur domination. Platon, Aristote, Plotin, Descartes, Malebranche, Spinosa, Leibnitz, pour ne parler que des plus grands, sont et resteront les pères de la métaphysique, même après sa transformation scientifique; car, pour arriver à ses nouvelles destinées, il était nécessaire qu'elle passât par ces illustres mains. Mais, pour le moment, nous sommes d'accord. L'histoire de la métaphysique est pour nous lettre close. Nous laissons donc là les systèmes, et nous

remontons jusqu'à l'esprit humain qui en est la source. Là est le principe de toute critique et de toute méthode. Un système est un produit simple ou mixte des facultés de l'esprit. Or la science la plus exigeante en fait de certitude n'a jamais mis en doute la véracité des facultés qu'elle emploie, ni leur aptitude à découvrir la vérité qu'elle poursuit. Ainsi les mathématiciens n'ont jamais contesté l'autorité de la raison pure et du raisonnement pour les notions géométriques *a priori* dont se composent leurs définitions, et les longues déductions dont se forment leurs théories. Les physiciens et les naturalistes n'ont jamais élevé de discussion sur le témoignage de nos facultés d'observation pour les expériences, les analyses et les descriptions qui servent de base à leurs inductions et à leurs classifications. Vous me permettrez donc de n'être pas plus difficile que les savants. Je réduis la question de critique à deux points : 1° Telle notion, telle définition, tel principe, tel axiome est-il un produit légitime de l'esprit humain ? 2° telle démonstration, telle théorie, tel système est-il une déduction rigoureuse de données dont la solidité ne peut être mise en doute? Si ces deux conditions sont remplies, il n'y a pas plus à douter des conséquences que des principes, des démonstrations que des définitions, des théories et des systèmes que des données premières. Si la seconde fait défaut, il n'y a qu'à rectifier les démonstrations et les théories en remontant aux données d'où elles dérivent. Si c'est la première, il est inutile d'entrer dans la critique des théories et des systèmes; la science entière est à refaire de la base au sommet; la donnée première, quelle qu'elle soit, définition, axiome, principe, est condamnée du moment qu'elle ne peut justifier de sa légitime origine. Donc, avant de songer à

reprendre l'œuvre tant de fois entreprise des systèmes métaphysiques, il nous faut vérifier la valeur des matériaux qui les composent et l'efficacité des procédés qui servent à les construire, à l'exemple de tout architecte habile qui ne manque pas d'assurer les assises avant d'élever et de couronner l'édifice. Au lieu d'emprunter à l'histoire les éléments de la *science* qu'il veut fonder, il faut aujourd'hui que le philosophe les demande directement à l'esprit humain. Si l'esprit contient réellement les données suffisantes pour la solution des problèmes métaphysiques, la question est vidée; le reste ne sera plus que l'œuvre du travail de la pensée. S'il ne les contient pas, il faudra renoncer à les chercher ailleurs, et désespérer de la métaphysique.

LE SAVANT. — En effet, l'alternative est rigoureuse. L'histoire est un sol mouvant; pour trouver le roc, s'il est quelque part, il faut creuser jusqu'à l'esprit humain. Je vous vois avec plaisir commencer par là votre héroïque entreprise. Il me semble que, s'il y a un moyen de sauver la métaphysique, c'est celui-là.

LE MÉTAPHYSICIEN. — Je commence par une distinction capitale. Tout système, avons-nous dit, toute théorie est un produit de la *pensée*. Or autre chose est la pensée proprement dite, et autre chose les perceptions ou intuitions qui n'en sont que les matériaux. La pensée est l'*acte* même de l'esprit. L'esprit n'est pas la simple collection des facultés ou fonctions cognitives; c'est une force simple, essentiellement active, qui travaille, emploie, combine, coordonne les éléments fournis par ses facultés qui ne sont que ses instruments et en quelque sorte ses organes. C'est sur ces données que l'esprit pense, c'est-à-dire croit, doute, affirme, juge, rai-

sonne, abstrait, compose, décompose, induit, suppose, spécule, invente, imagine, crée. Son ambition est infinie, sa puissance est grande ; mais ses facultés sont bornées et ses données incomplètes. S'il ne dépassait jamais ses données, s'il se faisait l'esclave et l'écho de ses facultés, ses connaissances seraient sûres, mais fort insuffisantes. Simple machine à impressions et à perceptions, il ne serait point une puissance créatrice. Il se bornerait à voir, à entendre, à sentir, à concevoir ; il ne *penserait* pas. La connaissance se réduirait aux simples perceptions de l'expérience et aux pures notions du sens commun ; elle n'irait pas jusqu'à l'induction et à la théorie. L'esprit humain ne se garderait de l'erreur qu'au prix des plus précieuses vérités ; il n'échapperait aux systèmes qu'en manquant la science. Il n'a jamais hésité, malgré l'effrayant tableau de ses erreurs et de ses folies, que de charitables conseillers n'ont pas cessé de lui remettre sous les yeux. Seulement l'expérience lui a enseigné la prudence et la nécessité de la méthode. Sans rien rabattre de ses justes prétentions, sans rien perdre de son indomptable activité, il a fini par mieux mesurer ses forces, mieux apprécier les difficultés des choses à connaître, mieux diriger et appliquer ses facultés. Par l'analyse et la critique, il s'assure préalablement de l'efficacité et de la portée de ses procédés ; il épure ses données premières ; il vérifie ses théories. C'est ainsi qu'après de longues et impuissantes tentatives, il est arrivé à faire une science de la philosophie naturelle. C'est ainsi qu'il arrive en ce moment à faire une science de la philosophie morale. Espérons que la même méthode, appliquée enfin à la métaphysique, aura le même succès. La cause principale des erreurs de la métaphysique est de perdre terre, d'oublier son point de départ, de réaliser des abstractions.

Il faut donc avant tout s'assurer des facultés que l'esprit met en jeu dans la recherche des vérités métaphysiques, et des données sur lesquelles il fonde ses théories et ses systèmes.

LE SAVANT. — Il semble, en effet, que toute entreprise métaphysique doive commencer par là. Mais l'épreuve n'a-t-elle pas été faite et bien faite contre la métaphysique par la philosophie du XVIIIe siècle? Est-ce qu'il est possible d'espérer en l'avenir de spéculations condamnées par Hume et par Kant?

LE MÉTAPHYSICIEN. — Pour réfuter Hume, il suffit d'en appeler à l'analyse. C'est l'empirisme le plus systématique et le plus redoutable qu'on ait jamais vu; mais enfin ce n'est que l'empirisme. Pour Kant, c'est tout autre chose. Nous croyons la vieille métaphysique à jamais ruinée par la critique de la *raison pure*. Mais, quelle qu'ait été l'intention de ce grand philosophe, loin de voir dans sa doctrine un arrêt définitif contre toute métaphysique, nous y trouvons, avec la nouvelle philosophie allemande, le vrai point d'une métaphysique *scientifique*. D'ailleurs j'aurai plus d'une fois l'occasion de vous faire remarquer que les conclusions de Kant ne sont pas toujours aussi sûres que ses analyses. Mais n'anticipons point sur la discussion. Nous ne sommes encore qu'au début de notre longue carrière. Les opérations, les procédés, les méthodes de l'esprit humain sont en grand nombre. Mais les facultés *cognitives* proprement dites, les *sources* mêmes de la connaissance se réduisent à trois : le sens, la conscience, la raison. Tout ce qui arrive à l'esprit lui vient et ne peut lui venir que par ce triple canal. C'est de là qu'il tire toutes ses pensées, ses théories les plus savantes, ses systèmes les plus profonds et les plus sublimes, ses hypothèses, ses romans,

ses créations de toute espèce. C'est avec les données de ces facultés, concrètes ou abstraites, isolées ou réunies, exclusives ou combinées, que l'esprit fait toutes ses sciences et toutes ses croyances. Les perceptions des sens, les sentiments de la conscience, les intuitions de la raison, voilà les seuls éléments de tous les travaux de la pensée. Si donc la métaphysique a des données, des principes, une base, un vrai point de départ, ce ne peut être que là que nous pourrons les découvrir.

LE SAVANT. — Je ne vois pas qu'on puisse la chercher ailleurs. Je vous suis donc avec confiance dans cette voie. Quel que soit le succès de votre recherche, nous sommes sûrs d'arriver à un résultat.

LE MÉTAPHYSICIEN. — Si vous le voulez bien, pour simplifier la question, nous supposerons d'abord l'esprit réduit aux perceptions des sens, afin de voir clairement ce que cette source de connaissances peut fournir de données à la solution des questions métaphysiques. Si l'esprit ne pouvait voir la réalité, la nature, le monde que par les sens, quelle représentation en aurait-il ? Je dis représentation ; car de savoir ce que sont les choses en elles-mêmes, et indépendamment de l'œil qui les voit, de la main qui les touche, de l'intelligence qui les conçoit, c'est une question, sinon inutile, du moins impossible à résoudre. On peut croire, avec les écoles empiriques et le sens commun, qui n'est peut-être qu'un préjugé, que nos idées ne sont que les images des choses, et que l'esprit n'est qu'un miroir qui réfléchit imparfaitement la vérité. On peut penser avec Platon, avec Malebranche, avec la nouvelle philosophie allemande, avec toutes les grandes écoles idéalistes, que les choses ne sont au contraire que les images des idées, et que c'est la réalité

qui n'est qu'un miroir obscur et infidèle de la pensée. Toujours est-il que, quand même les choses seraient directement intelligibles, il est impossible de faire abstraction de l'esprit, dans la manifestation de la vérité. Quoi qu'il en soit, vue par le sens, la réalité apparaît comme une étendue plus ou moins solide, c'est-à-dire résistante, diversement figurée, c'est-à-dire limitée, entrecoupée par des intervalles, où se fixent et se meuvent les formes les plus visibles et les plus sensibles. Ces intervalles forment une espèce de vide dont la raison ne se rend pas bien compte, mais qui est nécessaire à l'imagination pour concevoir la diversité des formes et le libre jeu des mouvements de la vie universelle. Sur ce fond plus ou moins uniforme d'une étendue solide, imparfaitement continue, que l'imagination nous représente comme l'immense et immuable *substrat* des phénomènes, se dessinent toutes les propriétés mécaniques, physiques, chimiques, organiques, physiologiques, psychologiques, révélées par l'observation et l'expérience, et dont la science enrichit chaque jour la liste. Ainsi la cohésion, l'affinité, la pesanteur, la chaleur, l'élasticité, la lumière, le son, l'électricité, le magnétisme, la vie, l'irritabilité, la sensibilité, la locomotion, l'instinct, l'intelligence, la volonté, etc., etc., voilà les phénomènes. La *science* proprement dite les décrit, les classe, en découvre les lois. Ses hypothèses, ses théories, quand elle en fait, n'ont pas d'autre but que de coordonner ou de simplifier les résultats de l'expérience. Quant à les expliquer, c'est l'affaire de la métaphysique. Or je suppose toujours l'esprit réduit à la connaissance sensible. Comment s'y prendra-t-il? Il est évident ou qu'il renoncera à toute explication, ou qu'il en ira chercher les principes dans les données sensibles, les seules qu'il

ait à sa disposition. Mais ces principes d'explication ont un nom bien connu et bien ancien dans la science. C'est l'*essence*, la *matière*, la *cause*, la *raison finale*. Aristote, qui les a ainsi nommés, ne les a point inventés. Quand l'esprit humain veut expliquer quelque réalité que ce soit, il lui faut bien en revenir, sinon à ces termes, du moins aux idées qu'ils expriment. Quoique Bacon ait fort bien fait de détourner la philosophie naturelle de ce genre de spéculations, elles n'en forment pas moins l'objet légitime, constant, immuable de la métaphysique, de telle sorte qu'on ne peut les supprimer sans supprimer la métaphysique elle-même. Voyons maintenant comment l'imagination s'y prendra pour expliquer le monde.

LE SAVANT. — Il me semble que vous lui posez des problèmes qu'il ne lui sera pas facile de résoudre. L'essence, la matière, la cause, la raison des choses sont des principes qui dépassent l'expérience et l'imagination.

LE MÉTAPHYSICIEN. — Nous en jugerons. Voyons d'abord à l'œuvre la métaphysique de l'imagination. Parmi les propriétés des corps, il en est qui sont générales, élémentaires, tellement essentielles aux corps, que ceux-ci ne pourraient pas même être conçus sans ces propriétés : ainsi l'étendue, l'impénétrabilité, la divisibilité, la figure. Il en est d'autres moins inhérentes à la notion même de corps, par suite moins essentielles, telles que la cohésion, l'affinité, la pesanteur, la chaleur, l'électricité, le magnétisme et toutes celles que les sciences nous découvrent chaque jour. Les unes sont dites qualités secondes ; les autres qualités premières des corps. Celles-ci en constituent la substance même ; celles-là n'en sont que les diverses modifications. Voilà donc la notion de corps réduite à l'étendue solide et figurée. Quant aux autres

propriétés physiques et chimiques, d'où pourraient-elles venir, sinon de la substance même, dont elles ne sont que des modifications? Donc les propriétés mathématiques des corps, l'étendue, la solidité, la figure sont les vrais et seuls principes des choses, et la réalité sensible tout entière se trouve simplifiée, expliquée, ramenée à la plus élémentaire des sciences, la mécanique. Et comme d'ailleurs, pour le sens et l'imagination, toute réalité se réduit aux corps, les propriétés organiques, physiologiques et psychologiques des êtres, aussi bien que leurs propriétés physiques et chimiques, rentrent dans cette unique explication.

Le Savant. — Ma foi si la simplicité est le premier mérite d'un système, je n'en connais pas de préférable à celui-ci.

Le Métaphysicien. — Attendez un peu; vous aurez mieux encore. Tout s'explique par l'étendue, vraie substance des choses. Mais qu'est-ce que l'étendue? Ne se résout-elle pas elle-même en des principes élémentaires encore plus simples? En effet, toute étendue est continue; tout continu est composé; tout composé se résout en éléments. La composition des corps n'est pas seulement une nécessité logique; c'est encore une vérité d'expérience. Décomposez-les en parties aussi subtiles que possible; vous trouverez que les parties ont conservé les mêmes propriétés essentielles que le tout. L'étendue se divise et se subdivise indéfiniment, sans s'anéantir. Je dis indéfiniment et non à l'infini; car l'infinie divisibilité de la matière rendrait inexplicables la formation et l'existence des corps. Il faut donc s'arrêter à des éléments simples et absolument indivisibles que ni l'imagination ni l'expérience ne peuvent atteindre, mais qu'il est nécessaire d'admettre, sous peine de supprimer la sub-

stance étendue, et de rendre impossible toute composition des corps.

Le Savant. — Voilà bien la matière des corps. Mais la matière n'est pas la forme.

Le Métaphysicien. — Un peu de patience; nous y arrivons. Il est par trop clair, en effet, que, pour que ces éléments indivisibles ou atomes forment des corps, il faut qu'ils s'agrégent. Or leur agrégation ne peut avoir lieu que par le mouvement dont le vide est la condition. Le mouvement est un phénomène attesté par le sens. Quant au vide, il est prouvé par les expériences faites sur la porosité des corps. Les atomes, l'espace, le mouvement, voilà les principes des corps, ni plus ni moins. Si vous supprimez les atomes, il n'y a plus de matière; si vous supprimez le mouvement, l'agrégation des atomes n'est plus possible; si vous supprimez l'espace, la place manque pour la juxtaposition des parties qui forment le composé. Cela posé, qu'avez-vous besoin d'autres principes pour expliquer la réalité? Les atomes se combinant d'une infinité de manières, sous l'action uniforme des forces qui les meuvent, il en résulte une infinie variété de corps plus ou moins divers de forme et de constitution, lesquels doivent à cette diversité même toutes les propriétés qui les caractérisent et les différencient. En opérant sur les mêmes substances, la chimie fait sortir à volonté de son creuset des gaz, des liquides, des solides, selon le degré de dilatation ou de condensation de la matière. Elle fait mieux : elle en extrait des produits dont les propriétés sont très différentes, le vil charbon, le précieux diamant. Et non-seulement tout s'explique par la combinaison des atomes; mais il n'est pas même besoin de supposer ces atomes divers entre eux soit de nature, soit de forme, soit de mobilité.

Chaque jour la science fait un pas vers la pierre philosophale tant et si mal cherchée au moyen âge, vers l'unité de substance, ou, pour parler le langage de la chimie, l'unité de composition. De nombreuses expériences viennent de toutes parts démontrer qu'avec les mêmes éléments on obtient toute espèce de corps, selon qu'on en varie les proportions ou qu'on en change la constitution. On cherche à faire de l'or aujourd'hui avec des substances qui ne semblaient pas d'abord se prêter à une pareille transformation ; et en ce moment, de hardis chimistes sont en train de prouver qu'on peut faire de l'or avec la première substance venue (1). Tout prépare l'avénement de cette nouvelle doctrine chimique qui explique par leur constitution, et non plus par leur composition, toutes les propriétés des corps, aussi bien celles qui se rapportent à leur nature que celles qui sont relatives à leur forme et à leur poids. Admirez-vous la simplicité des moyens de la Nature ? Les atomes étant donnés sans aucune différence de nature, de forme, de mouvement, avec les forces purement mécaniques qui leur sont propres, les corps se forment, se multiplient, se diversifient, se transforment à l'infini : le monde est fait.

Le Savant. — Vous allez un peu vite. Les corps élémentaires sont faits ; mais le monde est une œuvre plus difficile, ce semble. Pensez-vous que la chimie contienne au fond de ses creusets la solution des problèmes astronomiques.

Le Métaphysicien. — Je n'en doute pas. Avant la découverte des grandes lois de la nature par l'astronomie, la physique et la chimie, la philosophie naturelle s'égarait dans

(1) Est-il besoin d'ajouter que nous n'entendons pas prendre parti pour l'hypothèse ?

les hypothèses les plus bizarres et les plus fausses. Vous en avez la preuve dans les systèmes astronomiques, dans les doctrines physiques et physiologiques de l'antiquité, du moyen âge et même des premiers siècles de l'âge moderne. Mais avec le progrès des sciences positives, avec les théories de la gravitation universelle, de l'affinité moléculaire, etc., la philosophie atomistique s'est dégagée de ses vieilles hypothèses et a pris un caractère de plus en plus rationnel et scientifique. La théorie de Laplace sur la formation du système solaire est la formule la plus simple et la plus parfaite de cette philosophie. Buffon, oubliant les principes de la science dans les créations de sa puissante imagination, supposait que les planètes et leurs satellites proviennent des éclaboussures produites par le choc d'une comète sur la surface du soleil. Mais cette hypothèse est contraire aux lois de la mécanique. D'après ces lois, si une portion de la masse du soleil était projetée dans l'espace, les corps qui en résulteraient se mouvraient autour du soleil. Fidèle aux principes de la mécanique, aux lois de la physique newtonienne et aux découvertes de l'astronomie moderne, Laplace adopte les idées d'Herschell sur la condensation progressive des nébuleuses et leur transformation en étoiles. Il suppose que, dans l'origine, le soleil et tous les corps qui circulent autour de lui ne formaient qu'une seule nébuleuse, animée d'un mouvement de rotation autour d'une ligne passant par son centre. Par suite du refroidissement progressif, la condensation au centre devient de plus en plus forte, de manière à former un noyau dont la masse s'accroît peu à peu. La différence de densité produit une différence de vitesse dans la rotation; et ces deux mouvements se fondent dans une moyenne qui fait tourner tout d'une pièce la masse entière

de la nébuleuse. Tout cela se fait en vertu d'une seule loi, la force centripète.

Le Savant. — Je ne vois rien là que de très simple, en effet.

Le Métaphysicien. — Mais la force centripète n'est pas la seule qui règne sur la matière. La force centrifuge agit de son côté, et c'est par son action que des parties se détachent de la nébuleuse : de là les anneaux. Je n'entre pas dans le détail de la théorie. Mais ce peu de mots suffisent pour vous montrer que l'hypothèse de Laplace sur l'origine et la formation de notre système planétaire rend parfaitement compte de toutes les particularités qui le caractérisent. En résumé, le corps d'une planète formée par les condensations a dû être tout d'abord une masse liquide affectant la forme d'un sphéroïde aplati dans le sens de son axe de rotation, et environnée d'une atmosphère, reste de la nébuleuse qui lui a donné naissance. Cette masse liquide, en continuant à se refroidir, s'est solidifiée peu à peu sur toute la surface. La croûte solide qui en est résultée s'est ensuite déformée insensiblement, et a fini par se briser successivement dans diverses parties, en raison de la diminution progressive du volume du liquide qui restait à son intérieur, par suite de l'abaissement continuel de sa température. De là les éruptions, les volcans, les cataclysmes, les révolutions générales et partielles, les grands mouvements et les grandes créations qui composent l'histoire progressive de la planète.

Le Savant. — Voilà une hypothèse qui réunit tous les caractères d'une vérité scientifique, la simplicité, l'accord avec les principes et les lois de la science, l'explication de tous les phénomènes astronomiques et physiques révélés par l'expérience. Aussi a-t-elle pris rang dans la science, et y

règne-t-elle paisiblement sur les ruines de toutes les hypothèses cosmologiques qui se sont succédé depuis Pythagore jusqu'à Buffon.

Le Métaphysicien. — C'est, en effet, une belle et grande théorie dont la mécanique fait à peu près tous les frais. Seulement cette mécanique ne fait point abstraction des forces vives de la Nature, comme celle de Pythagore ou de Descartes, comme la mécanique purement géométrique. Elle se fonde sur les lois astronomiques et physiques révélées par le génie de Képler, de Galilée et de Newton. Vous le voyez, la science retrouve partout, dans le ciel comme sur notre planète, les mêmes lois et les mêmes forces. L'attraction des corps célestes et l'affinité moléculaire ne sont que deux modes de la même loi, l'attraction universelle découverte par Newton. Le moindre corpuscule de notre terre est un petit monde où se déploient les mêmes forces, où règnent les mêmes lois, où se meuvent les mêmes ressorts, où enfin se joue le même drame que dans l'immense univers. Les forces primordiales, attractives et répulsives, qui meuvent les atomes et en font les corps, se retrouvent dans les rapports des corps entre eux, sous les noms de force centripète et de force centrifuge; dans les rapports des planètes et des mondes, sous les noms plus généraux encore de forces d'expansion et de concentration. Les planètes, les mondes se forment, s'organisent se développent par l'action des mêmes forces, sous l'empire des mêmes lois que les corps les plus simples. Seulement le ciel étant le monde de la géométrie et de la mécanique, l'astronomie a eu son Képler, tandis que la chimie attend le sien. Les lois des mouvements célestes ont trouvé leurs formules ; les lois des mouvements moléculaires n'ont pu encore être mathématiquement calculées. L'action

des particules de la matière au sein des corps est compliquée, obscure, encore mystérieuse, bien que les forces et les lois générales en soient connues, tandis que l'action à distance des corps célestes les uns sur les autres est simple, régulière, uniforme, facile à soumettre aux principes de la mécanique et aux lois du calcul. C'est à peine si l'expérience modifié, en les confirmant, les formules de la théorie. Rien de plus simple donc, rien de plus facile à expliquer que l'ensemble, l'ordre, l'harmonie des mouvements des corps célestes. Quant à leur formation et à leur constitution, la nature procède par les mêmes moyens et les mêmes lois que pour les corps que la chimie compose ou décompose dans ses creusets. Si l'on peut juger de tous les corps célestes par la planète que nous habitons, ils commencent par l'état gazeux. C'est la forme la plus simple, la plus primitive, la moins riche, la plus expansive, la plus naturelle de la matière. Puis les éléments se concentrent, se condensent et passent à l'état liquide; ils manifestent des propriétés chimiques et physiques plus nombreuses et plus spéciales. Puis enfin, de condensations en condensations, ils arrivent à l'état solide d'où se dégagent de nouvelles et plus riches propriétés. Ainsi procède la matière, de la plus extrême expansion à la plus extrême concentration, se compliquant, s'enrichissant, s'organisant de plus en plus par des compositions et des décompositions infinies, sous l'empire de lois simples, immuables et universelles. Tout changement, toute transformation, tout progrès s'explique par un degré de dilatation ou de concentration. Descartes avait donc bien raison de dire que l'étendue et le mouvement lui suffisaient pour expliquer le monde.

Le Savant. — Oui, le monde des corps et de la mécanique. Mais le monde des êtres vivants, des âmes, des

esprits, quoi qu'en pensent la plupart de nos savants, me semble échapper à cette explication.

LE MÉTAPHYSICIEN. — Pourquoi cela? Si la mécanique explique la chimie et la physique, pourquoi n'expliquerait-elle pas de même la physiologie et la psychologie? Si les propriétés des êtres tiennent à la constitution et non à la composition des principes élémentaires, toute transition d'un règne à l'autre est une question de *forme* et non de *substance*. Les propriétés des êtres varient à l'infini, suivant leur *constitution* spéciale, depuis ce qu'on nomme la matière brute jusqu'à l'homme. Ce sont des différences de degré, non de nature. Et si vous voulez bien remarquer par quelles nombreuses et presque insensibles gradations passe la Nature pour s'élever de la pierre à l'homme, de la simple étendue à la pensée, vous arriverez facilement à comprendre comment tout peut s'expliquer par un principe unique, les atomes en mouvement. Il n'y a, comme on dit, que le premier pas qui coûte. S'il ne vous répugne pas d'admettre que les diverses propriétés physiques et chimiques des corps tiennent uniquement à leur constitution, pourquoi ne comprendriez-vous pas que leurs propriétés physiologiques et psychologiques dérivent de la même cause? Si la théorie des atomes rend compte des phénomènes de la chaleur, de l'électricité, du magnétisme, pourquoi n'expliquerait-elle pas également la vie, la sensibilité, l'instinct, l'intelligence? C'est une simple différence de degré. Il n'est pas de merveille que ne puisse produire la matière, en se combinant, en se condensant, en se raffinant indéfiniment. La Nature procède toujours du simple au composé, et, comme dit Aristote, du *pire* au *meilleur*. S'il en est ainsi, pourquoi vous arrêteriez-vous à tel degré, à tel règne, à telle transformation? La série

totale des êtres n'est qu'une immense chaîne dont tous les anneaux sont inséparables. Si la matière suffit à expliquer le premier, pourquoi n'expliquerait-elle pas aussi le dernier. Il faut aller jusqu'au bout.

LE SAVANT. — En effet, la logique ne permet guère de s'arrêter dans la voie du matérialisme. Il n'est pas plus difficile d'expliquer la pensée, la volonté que la vie, que la force, dans la théorie des atomes.

LE MÉTAPHYSICIEN. — Nous avons d'ailleurs mieux que la logique à l'appui de cette théorie; nous avons les faits. Dans tout être complexe (et tout ce que nous atteste l'expérience offre ce caractère), il y a deux ordres bien distincts de phénomènes, de propriétés, de forces : l'un inférieur, et l'autre supérieur. Or l'observation montre : 1° que l'ordre inférieur est toujours la condition, la base de l'ordre supérieur; 2° que la réciproque n'est pas vraie. Ainsi, dans le minéral, les forces mécaniques forment la base, et rendent possibles les propriétés physiques et chimiques. Dans le végétal, c'est l'ensemble des forces mécaniques, physiques et chimiques, qui fait la base, la condition des forces organiques. Dans l'animal, la force sensible et motrice, l'âme proprement dite, a également pour base et pour condition tout l'appareil des organes de la vie végétative. Enfin dans l'homme, le principe conscient, volontaire et raisonnable, l'*esprit* a pour base et pour condition le principe animal et toutes les forces qu'il suppose. Vous voyez comme se succèdent et s'engendrent les diverses propriétés de la vie universelle. La vie n'est pas sans la force, la sensibilité sans la vie, la pensée sans la sensibilité; tandis que la sensibilité se produit sans la pensée, la vie sans la sensibilité, la force sans la vie. C'est le composé qui vient du simple; c'est le *meilleur*

qui sort du *pire ;* c'est l'esprit qui dérive de l'âme, l'âme de la force et de l'étendue. Donc la mécanique et la géométrie contiennent les principes de la physique, de la chimie, de la physiologie, de la psychologie.

LE SAVANT. — Vous avez raison. Mes scrupules ne tiennent pas devant la logique. Mais je vous en fais l'aveu, j'ai encore des préjugés. J'ai de la peine à croire que ce monde si bien ordonné, si beau, si *intelligible*, qu'il est impossible de n'y pas voir l'œuvre de l'intelligence, que ce grand *Cosmos* enfin ne soit que la résultante du concours des atomes, sous l'unique action des forces mécaniques, chimiques et physiques. Je ne puis me faire au dogme de l'aveugle *destin*. Il me semble que les atomes et les forces qui les meuvent ne sont que des instruments qu'une suprême sagesse fait servir à l'accomplissement d'un dessein. En un mot, plus je regarde le monde, plus je suis tenté de croire à une Providence.

LE MÉTAPHYSICIEN. — La Providence n'est qu'un beau mot. C'est, passez-moi l'expression, une illusion d'optique psychologique. Vous regardez le monde à travers l'âme humaine. C'est le voir à travers un miroir qui en défigure, ou, si vous aimez mieux, en transfigure les traits. Si le monde nous apparaît comme une œuvre intelligible, comme le développement d'un plan préconçu, comme l'accomplissement d'un dessein providentiel, c'est que votre esprit, au lieu de l'observer et de le réfléchir fidèlement, le conçoit, l'imagine, le travaille et le refait en quelque sorte à son image. Mais laissons l'intelligence avec ses idées *a priori*, l'imagination avec ses hypothèses, et contentons-nous de voir le monde tel que nous le montre l'expérience. Les atomes, se mouvant en vertu de forces qui leur sont inhérentes, s'agrégent et se combinent ; les corps qui en sont formés se composent, se décom-

posent, se transforment suivant des lois simples, permanentes, universelles, invariables, qui ne sont elles-mêmes que les forces mécaniques, physiques et chimiques agissant d'une façon uniforme et constante. De là ce que vous appelez l'ordre universel, le *Cosmos* où vous introduisez vos idées de plan, de dessein, de Providence, prises dans la conscience humaine. Mais voilà précisément l'hypothèse et la fiction. L'ordre vrai du monde est une révélation de l'expérience. Il faut le voir tel qu'il est, tel qu'une science sévère nous le découvre, non tel que la poésie et la théologie l'imaginent. C'est l'expression des lois de la nature, ni plus ni moins. Le monde n'est point un chaos où tout se confonde et s'efface, se heurte et se contredise, où rien ne se développe, ne se produise ni ne se dessine. Tout, au contraire, y a sa loi, sa règle, sa mesure, sa nécessité. Voilà l'ordre de l'univers, le vrai *Cosmos*, si grand, si beau dans sa simplicité, que les rêves de la poésie et les inductions de la psychologie ont singulièrement obscurci, en y mêlant toutes sortes d'intentions, de finesses et d'artifices. Vous savez qu'à force de rabaisser la Nature aux petites raisons, aux vues étroites de l'intelligence humaine, on en a fait une énigme indéchiffrable, qui se prête également aux thèses les plus contradictoires. Qu'en résulte-t-il? Que n'y trouvant pas partout et toujours cette sagesse, cette Providence dont la conscience humaine nous fournit le type, la logique est allée jusqu'à condamner la Nature et à nier l'ordre du monde. Il est temps de revenir à de plus saines notions. L'ordre universel n'est point un objet de conception *a priori*, ni d'induction psychologique ; c'est un objet d'observation directe et d'expérience. Il a son type dans la Nature elle-même, et non dans la conscience ou dans l'intelligence humaine. Il n'est rien autre chose

que la résultante de l'action régulière, uniforme et constante des forces primordiales de la Nature. En un mot, l'ordre du monde se révèle par des lois, et non par des intentions et des fins. Ces dernières ne conviennent qu'au gouvernement des choses humaines.

Le Savant. — Vous me paraissez avoir encore raison sur ce point. Dès lors je ne vois plus rien qui résiste à votre théorie. Matière, force, âme, esprit, étendue, vie, sensibilité, intelligence, ordre, harmonie et unité du monde, elle explique tout avec une merveilleuse simplicité. Tout vient des atomes, tout y retourne. Ils sont le principe, la substance unique, la fin de toutes choses. C'est le véritable Absolu. Il n'y a pas d'autre principe des choses que les atomes, pas d'autre ordre que les lois de la mécanique et de la physique, pas d'autre Providence que la nécessité. Dieu est une hypothèse inutile, et la théologie un rêve de la poésie qui se dissipe à la lumière de l'analyse et de la science. Je comprends le succès et la popularité du matérialisme.

Le Métaphysicien. — N'est-ce pas qu'il est difficile de trouver mieux en fait de clarté et de logique? Ici rien de vague, d'obscur, de mystérieux. Tout est net, précis, facile à saisir et à définir. On sent qu'on est dans le pays de la science et de la lumière. On n'y rencontre ni nuages, ni fantômes, ni abîmes. Dans ce système, tout se voit, se représente à l'imagination. C'est la métaphysique du monde savant, particulièrement des mathématiciens et des géomètres, depuis Pythagore jusqu'à Laplace.

Le Savant. — Il me semble que vous engagez un peu vite la géométrie et la science au service du matérialisme. Pythagore et Platon dans l'antiquité, Descartes et Newton dans les temps modernes, sont aussi connus pour leur spiritua-

lisme et leur esprit religieux que pour leur génie mathématique. C'est par un principe supra-sensible, immatériel, intelligent, qu'ils expliquent l'existence, l'essence, le mouvement, l'ordre des êtres de l'univers. Si j'ai bonne mémoire, Platon reproche aux philosophes qui l'ont précédé d'expliquer le monde par des causes purement mécaniques, au lieu d'y voir partout l'action de l'intelligence et de la volonté. Descartes oublie si peu la cause première, infinie et parfaite dans tous ses attributs, qu'il fait de la conservation des êtres créés une création perpétuelle. Et ne savez-vous pas que Newton ne manque jamais l'occasion de faire hommage au Dieu en trois personnes de sa science et de ses plus grandes découvertes ? Bien plus ; il m'a toujours semblé que les abstractions mathématiques sont particulièrement favorables à cette métaphysique qui cherche les principes des choses au-dessus de la réalité sensible ; et j'avoue que je m'étais habitué, avec Pythagore, Platon, Descartes, Malebranche, Spinosa et tant de grands esprits, à regarder les mathématiques comme la meilleure introduction à la philosophie idéaliste.

Le Métaphysicien. — Je ne puis nier ni le caractère spiritualiste et religieux de la philosophie de Pythagore, de Platon, de Descartes et de Newton, ni une certaine affinité entre les mathématiques et cette doctrine qu'on appelle dans l'histoire l'idéalisme. Je dis l'idéalisme et non le *spiritualisme* proprement dit. Mais cette double concession n'infirme en rien ma thèse sur l'affinité bien autrement intime et profonde de la géométrie et du matérialisme. Il est hors de doute que, considérés dans l'ensemble de leur philosophie, Pythagore, Platon, Descartes (je ne parle pas de Pascal qui n'est point un métaphysicien) et beaucoup d'autres mé-

taphysiciens géomètres sont des philosophes spiritualistes. Mais il reste à voir comment ils concilient le *mécanisme*, c'est-à-dire le matérialisme de leur cosmologie avec le spiritualisme de leur théologie. Ils disent bien, les uns que Dieu meut la matière, les autres qu'il la crée. Mais la création *de nihilo* est un mot vide de sens, comme nous le verrons plus tard; l'action mécanique d'un principe tout spirituel sur la substance matérielle n'est guère moins inintelligible. Je vois bien, dans leur doctrine, deux sciences rapprochées, la géométrie et la théologie, deux points de vue juxtaposés, la notion de substance et la notion de cause. Je n'aperçois pas le lien qui les unit; ou plutôt je suis frappé de l'abîme qui les sépare. Sauf l'intervention de la cause suprême, Pythagore, Platon, Descartes, Malebranche, Newton expliquent la Nature absolument comme les écoles matérialistes. Toute la différence entre eux est que les uns font mouvoir ou créer la matière par un principe immatériel distinct, tandis que les autres lui attribuent le principe même de son existence et de tous ses mouvements. Mais supprimez les préliminaires théologiques de la philosophie de Pythagore, de Platon, de Descartes, de Newton; c'est à s'y tromper. Vous retombez en pleine mécanique et en plein atomisme. Leur philosophie n'est point un système simple, homogène, dont tous les éléments se concilient et s'harmonisent dans l'unité, comme le matérialisme de l'école atomistique, ou le spiritualisme d'Aristote ou de Leibnitz. C'est une doctrine double, hétérogène, où la géométrie et la théologie, le matérialisme et le spiritualisme se rencontrent sans s'unir, se heurtent au lieu de se concilier dans une pensée supérieure. Le savant poursuit son principe, tandis que le théologien obéit à son *préjugé*. Le mot semble dur; et pourtant il n'est que juste, si l'on con-

sidère que la physique toute géométrique de Pythagore, de Platon, de Descartes, de Newton, aboutit logiquement à une philosophie de la nature qui explique tout corps, même tout corps organisé, par des atomes et des forces purement mécaniques qui se combinent et concourent dans certaines proportions. N'est-ce pas là du matérialisme? Assurément la métaphysique de ces grands hommes n'est rien moins que matérialiste, dans sa partie morale et théologique; mais dans sa partie cosmologique et physiologique, elle se ressent manifestement de leurs habitudes mathématiques et géométriques.

Le Savant. — Je vous comprends. Si Pythagore, Platon, Descartes, Newton sont spiritualistes, c'est comme théologiens, comme psychologues, comme moralistes, et non comme géomètres. Au contraire, la géométrie et la mécanique les ont conduits aux mêmes théories cosmologiques que les matérialistes de profession. Ces exceptions apparentes ne font donc que confirmer cette règle: que la géométrie et la mécanique mènent fatalement au matérialisme. Mais alors expliquez-moi le goût prononcé de presque toutes les écoles idéalistes pour les mathématiques. Comment ont-elles pu chercher un auxiliaire dans un ennemi?

Le Métaphysicien. — Entendons-nous bien. L'idéalisme n'est pas le spiritualisme. L'esprit mathématique et géométrique fatal à l'un est favorable à l'autre. Platon n'avait pas tort d'inscrire sur la porte de son école: « Nul n'entre ici s'il n'est géomètre. » Descartes, Malebranche et Spinosa, ce dernier surtout, auraient maintenu la même inscription au temple de la métaphysique. En effet, l'idéalisme construit ses systèmes sur les idées abstraites de substance, d'es-

sence, d'infini, d'absolu, d'universel, absolument de la même façon que le géomètre construit ses théorèmes sur les notions abstraites de l'étendue et de ses propriétés. Abstraire, définir, raisonner, c'est là toute la méthode des mathématiques. Or, sans parler de l'école de Pythagore qui exagère les rapports des mathématiques et de la métaphysique au point de confondre ces deux sciences, qu'est-ce que la dialectique de Platon, sinon l'abstraction qui élève l'esprit des individus au genre suprême, en lui faisant monter degrés par degrés l'échelle des espèces et des genres intermédiaires? Qu'est-ce que la méthode de Spinosa, sinon la définition qui pose le principe unique d'où cet incomparable logicien saura tirer toute la science, par une série de déductions formant une chaîne continue et indissoluble? Et comment procède Descartes lui-même dans ses *Méditations*, dans ses *Principes de philosophie*, si ce n'est par la méthode géométrique? Trouver un ou plusieurs principes dont tout le reste dérive comme une suite de conséquences nécessaires, voilà son procédé constant. Vous devez comprendre maintenant la prédilection des écoles idéalistes pour les mathématiques. C'est plus qu'une simple coïncidence historique qui les rapproche; c'est un lien de parenté qui les unit. Bien plus; identiques ou du moins analogues quant aux méthodes, l'idéalisme et la géométrie s'entendent également bien sur le fond des idées et des théories métaphysiques, au grand profit du matérialisme.

Le Savant. — On m'avait jusqu'ici enseigné le contraire, et j'avoue que votre thèse me semble encore un paradoxe, malgré tout ce que vous venez de dire. Je vois bien comment la géométrie et la mécanique, exclusivement consultées, peuvent conduire à une cosmologie et à une physiologie

matérialistes. Mais, malgré ses affinités de méthode avec ces deux sciences, l'idéalisme m'avait toujours paru jusqu'ici un contre-poids et un obstacle invincible au développement des tendances matérialistes que favorise certainement l'esprit géométrique.

Le Métaphysicien. — Aristote et Leibnitz en ont pensé autrement. Aristote, à son point de vue tout *dynamique*, reprochait à l'idéalisme de ramener la philosophie aux *nombres* et à la *matière*. Leibnitz a réellement restitué la physique cartésienne au spiritualisme, quand il a substitué la notion de force vive puisée dans l'expérience intime à la notion toute géométrique de la substance étendue, telle que l'entendent Descartes, Malebranche et Spinosa. Mais j'ai à l'appui de ma thèse bien mieux que l'autorité des deux plus grands noms de la métaphysique; j'ai l'histoire de la philosophie tout entière. Vous connaissez cette distinction si précise et si féconde du *mécanisme* et du *dynamisme* qui, comprise seulement depuis quelques années, a fait une révolution dans la science?

Le Savant. — Je crois la comprendre. N'est-ce pas le matérialisme et le spiritualisme, dans leur application à la philosophie naturelle?

Le Métaphysicien. — C'est cela même. Toutes les explications ou théories métaphysiques sur la composition, la constitution, l'organisation des corps, se ramènent à deux principes simples, irréductibles entre eux, aussi opposés que le sont le matérialisme et le spiritualisme. Ces deux principes sont la notion première d'étendue d'une part, et de l'autre la notion première de force. De là les *mécanistes* et les *dynamystes*, deux écoles parallèles et contraires, qui prennent leur point de départ, l'une dans la notion toute géométrique

d'étendue, l'autre dans la notion toute psychologique de force (de force vive s'entend), et dont la tradition non interrompue remonte à Pythagore et à Thalès, et descend plus bas que Descartes et Leibnitz, avec toutes les nuances et les différences que les temps, les lieux et les progrès de la science ont rendues nécessaires. Or il se trouve que, de même que les géomètres, et sans aucun doute en vertu d'une affinité profonde, presque tous les idéalistes appartiennent à l'école des *mécanistes*, pour tout ce qui concerne la philosophie naturelle. Suivez les développements de la philosophie *mécanique* depuis Pythagore jusqu'à Laplace, et vous verrez que parmi ses adeptes elle ne compte pas moins d'idéalistes que de matérialistes purs. Sur ce point, les pythagoriens et les platoniciens se rapprochent singulièrement des atomistes. Descartes et Spinosa ne parlent guère de la matière des corps et de la Nature autrement que Hobbes, Gassendi et les encyclopédistes. Chose remarquable! Diderot et d'Holbach, que l'on prend pour les types du matérialisme, sont plus spiritualistes que les géomètres de l'école *mécanique;* et leur naturalisme, si grossier et si triste dans l'explication des choses de l'esprit, est moins matérialiste que la physique cartésienne dans l'explication des phénomènes de la Nature.

LE SAVANT. — Vous m'étonnez un peu. J'aurais besoin d'explications plus précises pour être entièrement convaincu.

LE MÉTAPHYSICIEN. — Sans vouloir entrer dans des détails que ne comporte pas notre sujet, j'en dirai assez pour vous montrer que ce que vous prenez encore pour un paradoxe est une vérité palpable. Ainsi vous croyez peut-être, sur la foi d historiens prévenus ou superficiels, que la philosophie

mécanique a fait sa première apparition avec l'école atomistique?

Le Savant. — En effet, j'avais vécu jusqu'ici dans ce préjugé.

Le Métaphysicien. — Détrompez-vous. Aristote nous apprend que les pythagoriciens composaient les corps au moyen d'unités et d'intervalles, c'est-à-dire du *plein* et du *vide*. Seulement, comme ce sont des géomètres et nullement des physiciens, leur *plein* se réduit à des unités mathématiques, à des points géométriques qui n'ont pas la réalité matérielle des atomes de Leucippe et de Démocrite ; ce qui réduit leurs principes élémentaires à de pures abstractions mathématiques absolument vides de toute donnée empirique. Du reste, pour eux, comme pour les atomistes, rien ne naît, rien ne meurt, rien ne change que dans l'espace. Des agrégations ou des séparations, des combinaisons d'unités toujours soumises à des proportions géométriques ou arithmétiques qui en expliquent l'essence et le nom : voilà le principe unique de toutes les propriétés générales et particulières des corps. N'est-ce pas là du *mécanisme*, et du plus pur, tellement pur, que la géométrie en fait tous les frais, sans demander un atome de substance à la physique? Au moins la philosophie atomistique repose sur une réalité, sur l'étendue physique, mobile par elle-même. Il y a un élément dynamique, la *force*, engagé dans l'atome, principe de cette école. Je sais bien que ce n'est pas là toute la philosophie pythagoricienne. Elle parle de Dieu, d'intelligence, de raison, d'amour ; mais sans qu'on puisse voir où elle prend ces principes, en dehors des abstractions mathématiques. Dans le *Timée*, Platon fait mouvoir et vivre tout ce monde géométrique par un principe vivant et intelligent qu'il puise dans l'intuition psychologique. Mais

ce principe, extérieur et étranger à la Nature, la meut, l'organise, la travaille du dehors au dedans, comme un artiste fait la matière. Comment les deux principes, la matière et l'âme, s'arrangent-ils entre eux, c'est ce que Platon et les spiritualistes de son école n'ont jamais expliqué. Mais si vous voulez vous donner le spectacle du plus parfait accord entre l'idéalisme et le mécanisme, ouvrez les livres de la physique cartésienne. L'étendue et le mouvement, avec la *chiquenaude* du grand Moteur, comme dit plaisamment Pascal, voilà tout ce que Descartes demande pour créer, organiser, animer le monde. Dans sa philosophie de la nature, il est beaucoup question de géométrie et de mécanique, très peu de physique et de physiologie. Entendez-le s'expliquer lui-même là-dessus. « Il a résolu de quitter la géométrie abstraite, c'est-à-dire la recherche des questions qui ne servent qu'à exercer l'esprit. Il n'a pris ce parti que pour avoir d'autant plus de loisir de cultiver une autre sorte de géométrie qui se propose pour question l'étude des phénomènes de la nature. Qu'au reste M. Desargues reconnaîtrait bientôt que toute sa physique n'est autre chose que de la géométrie, s'il prenait la peine de considérer ce qu'il avait écrit du sel, de la neige, de l'arc-en-ciel, des météores, etc., etc. (t. III, p. 37, édit. des *Lettres* par Clerselier). Et en effet, voyez Descartes à l'œuvre dans sa philosophie naturelle. Rien de plus simple, de plus géométrique, de plus *mécanique* que sa genèse du monde. L'étendue infinie, indivisible (Descartes est grand adversaire des atomistes), sans aucune solution de continuité, sans vide, sans espace, telle est la substance matérielle, base élémentaire de tous les corps inorganiques ou organisés. Si l'étendue affecte tout d'abord trois formes principales, le feu, l'air, la terre, cela tient uniquement à l'iné-

galité des parties de la matière qui les composent. En créant l'étendue, Dieu lui a communiqué la quantité de mouvement nécessaire pour toutes les combinaisons qui engendrent les corps et les mondes. Toutes les lois du mouvement se réduisent à trois principales : 1° Chaque corps persévère dans son état, jusqu'à ce qu'une cause nouvelle survienne qui le détruise ; 2° chaque partie de la matière ne tend jamais à continuer de se mouvoir suivant des lignes courbes, mais suivant des lignes droites ; 3° un corps en mouvement qui en rencontre un autre, perd sa direction, mais non son mouvement. Voilà les données du problème cosmologique, dont la solution n'est plus qu'une affaire de géométrie et de calcul. Tout s'explique, même la vie, même la sensibilité, même l'instinct, par l'étendue, les combinaisons et les lois mécaniques du mouvement ; seulement, comme la Nature semble beaucoup trop riche, trop vivante, trop intelligente pour se prêter à cette explication, Descartes la simplifie, lui retranche ces apparences de sensibilité et d'intelligence que lui prête le préjugé vulgaire, et réduit l'animal à un pur automate dont les mouvements mécaniques simulent la sensation, l'imagination et le raisonnement. Malebranche, Spinosa, toute l'école cartésienne ne fait que répéter ou développer dans sa physique les principes du maître. Êtes-vous suffisamment édifié sur la parenté de l'*idéalisme* et du *mécanisme ?*

Le Savant. — Je me rends à l'évidence. Je vois clairement le rapport intime qui lie entre elles toutes ces choses, géométrie, mécanique, idéalisme et matérialisme, du moins en ce qui concerne la philosophie naturelle.

Le Métaphysicien. — D'ailleurs mettons, si vous voulez, l'idéalisme hors de cause. Il reste évident que la géométrie

et la mécanique conduisent logiquement au matérialisme le plus simple et le plus net le métaphysicien qui n'a pas d'autre guide, dans les questions cosmologiques. Les géomètres purs, comme Lagrange et Laplace, vont jusqu'au matérialisme et à l'athéisme. Pour Lagrange, Dieu n'est qu'une *jolie hypothèse* dont, à la rigueur, la science peut se passer. Je ne vois pas que Laplace ait jamais songé que son admirable théorie de la formation du monde solaire eût besoin d'un complément théologique. Les géomètres métaphysiciens ou théologiens, comme Descartes, Spinosa, Malebranche, Euler, Newton s'en tiennent à un *mécanisme* incomplet ou inconséquent, plus ou moins tempéré par les doctrines et les préjugés du philosophe ou du croyant qui le professe.

Le Savant. — Je vois qu'il faut céder. Votre théorie a pour elle l'expérience, l'imagination, le sens commun, la science, l'autorité des plus grands noms; elle ne laisse rien à désirer pour la clarté, la précision et la simplicité. Que pourrait-on demander de plus ?

Le Métaphysicien. — Eh quoi ! aurions-nous trouvé du premier coup, la solution d'un problème qui a divisé et divise encore les meilleurs esprits ? Vous qui vous défiez tant de la métaphysique, même de la meilleure, vous me semblez bien prompt à conclure. Pour moi, j'ai des doutes et des scrupules.

Le Savant. — Comment l'entendez-vous? Que voulez-vous donc de plus en fait d'autorité que le sens commun, la science et le génie; en fait d'évidence que la clarté et la simplicité ?

Le Métaphysicien. — Prenez garde. Le sens commun n'est pas une autorité dans les choses qui ne sont pas tout à

fait de sa compétence. Le génie peut se tromper. La science seule est une autorité irrécusable; mais la géométrie et la mécanique ne sont pas toute la science. Enfin la clarté, la simplicité, la rigueur de déduction ne sont pas toujours des signes certains de la vérité, surtout si les données de la doctrine qui réunit ces précieuses qualités sont fausses ou incomplètes.

Le Savant. — Expliquez-vous.

Le Métaphysicien. — Je dis que les sens et l'imagination ne sont pas les seules sources de la connaissance humaine; que la géométrie a rarement bien inspiré la métaphysique, quoi qu'en disent Platon, Descartes et tous les *mécanistes* anciens et modernes; que le sens commun ne voit ni bien loin ni bien haut, et que les questions de cet ordre passent par-dessus sa tête; que le génie s'égare avec une méthode vicieuse, et que d'ailleurs il n'est pas toujours du côté des mécanistes et des matérialistes; qu'enfin, avant de nous prononcer définitivement en faveur du matérialisme, il faut entendre la conscience et la raison. Le témoignage de ces facultés a bien aussi sa valeur. Si par hasard il contredisait ou modifiait les conclusions de l'expérience sensible et de l'imagination, peut-être y aurait-il lieu d'hésiter.

Le Savant. — Vous êtes un étrange adversaire. Vous venez de plaider si habilement la cause du matérialisme que vous m'avez rendu à peu près croyant, moi qui ne crois qu'à bonne enseigne, et qui suis en grande défiance de la métaphysique. Et voici maintenant que vous abandonnez la thèse que vous avez fait triompher. Envieriez-vous les lauriers des sophistes?

Le Métaphysicien. — Vous connaissez tout mon mépris pour ce genre de succès. Notre entreprise est sérieuse, et

notre discussion sincère; mais, quand nous exposons un système, la justice et aussi le succès de notre recherche veulent que nous ne dissimulions aucun de ses mérites ou de ses avantages : sans cela, serions-nous jamais sûrs d'en avoir fini avec ce système? C'est donc affaire de méthode tout autant que de bonne foi. Le matérialisme est une doctrine spécieuse pour les esprits qui ne conçoivent les choses qu'autant qu'ils peuvent se les représenter. Si l'esprit humain n'avait pas d'autre moyen de voir et de concevoir que les sens et l'imagination, cette explication grossière des choses serait la seule possible; si toutes les sciences se réduisaient à la géométrie et à la mécanique, le matérialisme serait à l'épreuve de la critique scientifique. On comprend la popularité de ce système, quand on songe que l'immense majorité des esprits ne juge, ne raisonne, ne pense que sur les données sensibles; mais je crains bien que, vu à la lumière de la conscience et de la raison, il ne soutienne pas le regard de la critique.

Le Savant. — Séduit tout d'abord par les apparences, je croyais la cause de la métaphysique gagnée. Il paraît que nous ne sommes pas au bout de nos peines. Mais voyons vos objections contre ce système.

Le Métaphysicien. — J'en ai de fort graves contre la base même du matérialisme, la théorie des atomes; mais, pour le moment, je l'admets sans examen. Je ne vois pas du tout que cette théorie ait la portée qu'on lui attribue, ni qu'elle explique réellement tout ce qu'elle prétend expliquer. Remarquez-vous que toutes les explications du matérialisme reposent sur le même axiome : *Le simple est le principe du composé?*

Le Savant. — En effet, c'est cet axiome qui fait la vertu

de toutes ces démonstrations; mais je ne vois pas comment on pourrait le mettre en doute.

LE MÉTAPHYSICIEN. — Cela dépend d'une distinction. L'axiome est vrai pour les choses de même nature, où toute diversité n'est qu'une affaire de composition et de constitution, où toute différence n'est que de forme ou de degré. Ainsi l'air, l'eau, la terre, le diamant, le charbon, ne sont que des modifications diverses d'une même substance, à tel degré de dilatation ou de condensation. Ainsi les composés les plus divers de formes, de propriétés géométriques et mécaniques ne sont le plus souvent que des produits des mêmes éléments, combinés dans des proportions différentes. Mais le principe n'a plus la même vertu, si on l'applique aux choses qui diffèrent entre elles de nature et d'essence, non simplement de forme ou de degré, par exemple aux propriétés mécaniques, physiques, chimiques, organiques, physiologiques, psychologiques des êtres. Quand le matérialisme dérive une propriété d'une autre d'un ordre tout différent, l'électricité et le magnétisme de la simple affinité moléculaire, la sensibilité de la vie, la volonté de l'instinct, l'intelligence de la sensibilité, il fait une pure hypothèse. Tant qu'il se borne à dire que l'affinité moléculaire est la condition de l'électricité et du magnétisme, la vie de la sensibilité, l'instinct de la volonté, la sensation de la pensée, il est dans le vrai; mais qu'en peut-il conclure? Qui lui donne le droit de convertir la condition en principe générateur? N'est-ce pas la perpétuelle méprise de Condillac dans le *Traité des sensations?* Personne n'a mieux montré, selon nous, que toutes nos connaissances supposent la sensation, qu'elle est la condition d'exercice de toutes nos facultés, même les plus actives et les plus élevées. L'erreur de Condillac est d'en avoir conclu que la sensation

est la source même de toutes nos connaissances, qu'elle est le principe générateur de toutes nos facultés. Nos matérialistes raisonnent exactement de la même manière. C'est une loi universelle, attestée par l'expérience, que la Nature procède du simple au composé, du *pire* au *meilleur*, de l'étendue et de la force mécanique, physique et chimique à la vie, de la vie à la sensation, de la sensation à la pensée. C'est encore une loi non moins vérifiée que, dans la synthèse indissoluble des deux ordres de propriétés, la force est la condition de la vie, la vie de la sensibilité, la sensation de la pensée, sans qu'il y ait réciprocité. Mais cela prouve-t-il que la propriété inférieure soit le principe même de la propriété supérieure, que la force engendre la vie, la vie la sensibilité, la sensibilité la pensée?

Le Savant. — Non sans doute.

Le Métaphysicien. — Voilà donc le germe de bien des sophismes : la confusion de la succession et de la génération, de la condition et du principe, dans le difficile probème de l'origine des choses. Ainsi rien ne prouve que l'hypothèse du matérialisme soit vraie; au contraire, des faits décisifs en démontrent la fausseté. Prenons pour exemple un être vivant. Tant qu'il vit, la force vitale semble confondue avec les forces mécaniques, physiques et chimiques qui meuvent les molécules corporelles; mais quand la vie a disparu, ces molécules retombent sous l'action des forces générales de la matière, et leur agrégation se dissout. Donc elles obéissaient auparavant à une autre force qui avait la puissance de les soustraire à leurs propres lois pour les soumettre à la sienne. Or comment une force qui a une telle vertu pourrait-elle être une simple résultante du concours des forces élémentaires? Si le principe vital n'est lui-même

qu'un effet de ces forces, comment expliquer qu'il réagisse contre, au point d'en neutraliser et d'en suspendre l'action? Et ce que nous disons du principe vital, nous pouvons le dire, à plus forte raison, de l'âme, de l'esprit, de tous les principes supérieurs que le matérialisme explique comme des effets des forces inférieures, mécaniques, physiques et chimiques. Si l'âme n'est qu'une résultante du jeu des organes, comment a-t-elle le pouvoir de résister aux impressions, aux appétits du corps, d'en diriger, d'en concentrer, d'en gouverner les facultés? Si la volonté n'est que l'instinct transformé, comment expliquer son empire sur l'instinct? Ce fait est un argument irrésistible; c'est l'écueil où s'est brisé, où se brisera toujours le matérialisme. Il est le fond même du spiritualisme, et il en fait presque toute la force. Tant que les spiritualistes se bornent à invoquer ce fait, ils sont invincibles. Il y a plus de deux mille ans que la Sagesse antique a prononcé l'arrêt du matérialisme : « Ne voyons-nous pas que l'âme gouverne tous les éléments dont on prétend qu'elle est composée, leur résiste pendant presque toute la vie et les dompte de toutes les manières, réprimant les uns durement et avec douleur, comme dans la gymnastique et la médecine ; réprimant les autres plus doucement, gourmandant ceux-ci, avertissant ceux-là ; parlant au désir, à la colère, à la crainte, comme à des choses d'une nature étrangère : ce qu'Homère nous a représenté dans l'*Odyssée*, où Ulysse,

> Se frappant la poitrine, gourmande ainsi son cœur :
> « Souffre ceci, mon cœur, tu as souffert des choses plus dures. »

» Crois-tu qu'Homère eût dit cela s'il eût conçu l'âme comme une harmonie, et comme devant être gouvernée par les passions du corps? Ne pensait-il pas plutôt qu'elle doit

les gouverner et les maîtriser, et qu'elle est quelque chose de bien plus divin qu'une harmonie (1)? »

Le Savant. — On n'a rien dit de mieux depuis deux mille ans. Il est impossible de comprendre que l'effet réagisse à ce point sur la cause, et qu'un simple composé ait un tel pouvoir sur ses éléments. Il faut bien que l'âme soit un principe nouveau, *sui generis*, distinct, sinon indépendant de l'appareil organique qui lui sert de base et de condition.

Le Métaphysicien. — Et cela n'est pas seulement vrai pour l'âme, mais aussi pour tout principe supérieur qui figure dans un être complexe. Dans cet être, chacun des principes a sa nature propre, son rôle et son action : le principe inférieur, ou l'ensemble des principes inférieurs, en est la condition et la base; le principe supérieur en fait la nature, l'essence propre, l'unité et l'identité. Et loin de n'être qu'une résultante du concours des forces élémentaires, c'est cette force centrale qui s'assimile toutes les autres et les organise selon ses lois propres, les maintient sous sa dépendance, les anime de son souffle, les soutient de son énergie, toujours une, identique, permanente dans ce flux perpétuel de la matière qui ne fait que traverser l'être vivant.

Le Savant. — Rien n'est plus évident.

Le Métaphysicien. — Tout n'est pas dit contre le matérialisme. Après l'expérience vient la raison; après les faits, les principes. N'est-ce pas un axiome de la raison qu'il ne peut rien y avoir de plus dans l'effet que dans la cause?

Le Savant. — Ici permettez-moi de vous arrêter un moment. Ce principe me semble en contradiction avec les faits. Interrogez la Nature. Tout être vivant s'y engendre, s'y produit, s'y développe d'un germe, principe simple qui n'a

(1) Phédon, traduction de Cousin.

aucune des propriétés, des facultés qui se manifestent dans l'être constitué et organisé. Peut-on dire qu'il n'y a rien de plus dans la plante que dans la graine, rien de plus dans l'animal que dans l'embryon? Quant aux simples corps, votre axiome n'est pas moins en défaut. La chimie ne nous montre-t-elle pas sans cesse des composés qui ont de tout autres propriétés, je ne dirai pas seulement géométriques, mais physiques et chimiques, que les substances simples dont ils ont été formés?

Le Métaphysicien. — Votre observation est juste; mais elle n'infirme en rien la vérité de mon principe. Je sais, comme vous que la Nature ne se répète ni ne se copie jamais. Dans ses constructions, comme dans ses générations, elle arrive toujours à quelque chose de nouveau. Mais il s'agit de s'entendre sur le principe énoncé. Toutes les propriétés de l'effet sont contenues dans la cause, mais virtuellement; et le résultat de toute génération, de toute composition, de tout développement, de toute organisation est précisément de faire passer l'être de la puissance à l'acte. C'est ainsi que la graine contient la plante, que l'embryon contient l'animal, que le simple comprend les propriétés du composé. En ce sens seulement il est vrai de dire qu'il ne peut rien y avoir de plus dans l'effet que dans la cause.

Le Savant. — Je vous entends. Mais, même en ce sens, l'axiome n'est-il pas contestable? Pouvez-vous dire que toutes les propriétés de la plante soient, même *virtuellement*, contenues dans la graine, que toutes les facultés de l'animal préexistent dans l'embryon?

Le Métaphysicien. — Ici encore une distinction est nécessaire. La graine est bien le principe de la plante, l'embryon est le principe de l'animal; mais beaucoup d'autres

causes concourent au développement de l'être en germe, et y introduisent des forces, des propriétés, des éléments que le germe ne contient pas, même virtuellement. Or, si ces éléments nouveaux et adventices ne préexistent pas dans le germe, ils préexistaient dans d'autres causes. Donc votre observation, juste d'ailleurs, ne prouve rien contre mon principe. Il reste établi que l'explication des matérialistes est contredite par un axiome de la raison.

LE SAVANT. — Condamné par la raison et par l'expérience, le matérialisme est bien malade. Je m'étonne même qu'il ait pu résister si longtemps à de pareils coups. N'est-il pas encore populaire à l'heure qu'il est ?

LE MÉTAPHYSICIEN.— Cette popularité s'explique d'abord par la nature plus ou moins grossière des esprits que séduit le matérialisme, et aussi par la faiblesse des doctrines qu'on lui oppose. Écrasé sous l'évidence des faits, il se relève devant les conclusions exagérées du spiritualisme. Lui aussi oppose des faits décisifs à ces conclusions, et triomphe dans sa critique. Force invincible des faits, impuissance des théories, voilà ce qui explique les vicissitudes de l'interminable lutte entre le matérialisme et le spiritualisme. Mais ceci est une autre question, que nous retrouverons plus tard. Pour le moment, il ne s'agit, entre nous, que du matérialisme. Êtes-vous enfin frappé de l'insuffisance de cette doctrine à expliquer la vie, la vie végétative et animale, aussi bien que la vie morale, la vie des corps tout comme la vie des âmes ?

LE SAVANT.— Nier une vérité aussi clairement démontrée serait se refuser à l'évidence. Il est donc bien entendu entre nous que le simple n'explique pas toujours le composé, que l'être organique, par exemple, ne se réduit pas à ses éléments, qu'en lui autre chose est la condition et la base, autre

chose le principe et l'essence ; que, dans les générations de la Nature, le *meilleur* procède du *pire*, la vie des forces mécaniques et physiques, la sensibilité de la vie, la pensée de la sensation, la volonté de l'instinct, sans en être un pur et simple effet, mais par la vertu de forces et de principes étrangers et supérieurs ; que, par conséquent, de tous les faits, de tous les axiomes invoqués par le matérialisme, aucun ne prouve rigoureusement sa thèse : à savoir, que la physiologie et la psychologie se ramènent à la géométrie et à la mécanique ; que l'étendue et le mouvement rendent compte de tous les phénomènes de la vie universelle.

LE MÉTAPHYSICIEN. — C'est cela même. Et cette insuffisance est si manifeste qu'elle a frappé les matérialistes les plus intelligents ou les moins systématiques. Vous savez qu'on distingue, dans l'histoire de cette philosophie, les matérialistes purs, les *mécanistes*, qui font tout sortir de l'étendue et du mouvement, et les matérialistes inconséquents, plus fidèles à la vérité qu'à la logique, les *naturalistes* proprement dits, qui expliquent tous les phénomènes de la vie universelle par un principe vague et confus, mélange de matière, de force et de vie qu'ils appellent *Nature*, et sans lequel il leur semble impossible de rendre compte de tout ce qui dépasse la géométrie et la mécanique. C'est le matérialisme des physiciens en général, par opposition aux géomètres, de Thalès et de l'école ionienne, de certains stoïciens, de Diderot, de d'Holbach et de la plupart des philosophes du XVIIIe siècle. J'avais en vue cette doctrine quand je vous disais, sans doute à votre grande surprise, qu'il y a plus de spiritualisme dans la physique des encyclopédistes que dans celle des cartésiens. Vous voyez que le matérialisme des géomètres et des *mécanistes*, si

séduisant par sa précision, sa clarté et sa simplicité, trouve des incrédules même parmi les adversaires les plus déclarés du spiritualisme.

Le Savant.— Rien de plus vrai. La philosophie mécanique, qui explique tout par l'étendue divisible ou indivisible et le mouvement, réduite à sa véritable portée, ne rend réellement compte que des phénomènes qui se passent dans le monde de la géométrie et de la mécanique; elle a beaucoup de peine à expliquer les phénomènes de la physique et de la chimie, dans le règne inorganique. Quant aux phénomènes de la vie végétative, de la vie sensitive et active, ils lui échappent complétement.

Le Métaphysicien. — C'est convenu. Mais ma critique ne se borne pas à trouver le matérialisme insuffisant : c'est là son moindre défaut. Encore est-il juste d'ajouter qu'il repose sur une hypothèse.

Le Savant.— Voilà qui est plus fort. Comment! une philosophie qui se donne pour la vérité *positive* par excellence manquerait de base? Il serait piquant de le démontrer. Mais je crains que vous ne donniez ici dans le *paradoxe*.

Le Métaphysicien. — C'est le mot du sens commun, de cette espèce de sens commun qui n'est que le préjugé des intelligences vulgaires. Mais soumettons un peu à l'analyse les principes de la philosophie mécanique, et vous verrez s'il en sort autre chose que des hypothèses, des abstractions ou des impossibilités.

Le Savant.— Je vous écoute.

Le Métaphysicien.— Le matérialisme affecte trois formes principales suivant les trois idées qu'il se fait de la matière, principe unique des choses, dans sa manière de voir. La matière est conçue comme un principe de substance,

de force et de vie tout à la fois : c'est le *naturalisme* dont nous avons déjà parlé, mélange indiscret de géométrie, de mécanique, de physique, de physiologie et même de psychologie que nous n'avons point à examiner dans un chapitre consacré tout entier à l'exposition et à la critique des doctrines métaphysiques tirées seulement de l'expérience sensible et de l'imagination. La matière peut encore être conçue comme simple, étendue, indivisible, continue et compacte, ainsi que la comprennent Descartes et toute son école; ou divisible, multiple, éparpillée en infiniment petits, comme la considèrent les anatomistes de l'antiquité et la plupart des physiciens modernes. Théorie de la *Nature*, théorie de l'*étendue géométrique*, théorie de l'étendue physique ou des *atomes*, voilà les trois doctrines dans lesquelles se résume le matérialisme. La première mise à part, soumettons les deux autres à l'épreuve de l'analyse. Voyons d'abord la théorie des purs géomètres.

Le Savant. — Je ne comprends pas très bien votre distinction de l'étendue géométrique et de l'étendue physique.

Le Métaphysicien.— Elle est pourtant capitale et facile à saisir. Vous savez que la géométrie considère l'étendue, abstraction faite de toutes ses propriétés physiques, c'est-à-dire uniquement dans ses rapports avec l'espace conçu par l'imagination, tandis que la physique, laissant là l'espace, et les propriétés abstraites de l'étendue qui naissent de ses rapports avec l'espace, telles que les diverses positions et figures des corps, ne s'occupe que des propriétés réelles et sensibles que lui révèle l'expérience. Vous comprenez la différence des deux étendues et des deux sciences. L'objet de la géométrie est de pure imagination; c'est l'étendue abstraite, ou, pour mieux dire, l'espace. L'objet de la physique

est tout d'expérience ; c'est le corps, la réalité sensible avec toutes ses propriétés.

Le Savant. — Je vois bien que la géométrie ne traite pas de toutes les propriétés de l'étendue ; mais je ne vois pas que l'étendue des géomètres soit autre que l'étendue des physiciens. Jusqu'ici j'avais considéré, avec tous les géomètres et la plupart des métaphysiciens, l'étendue proprement dite comme la propriété fondamentale, essentielle des corps ; si essentielle qu'il est impossible de s'en faire la moindre idée sans la notion d'étendue, au lieu que je puis fort bien les concevoir sans la plupart des autres propriétés que nous révèle l'expérience. N'est-ce pas sur cette différence que repose la distinction des qualités premières et des qualités secondes ? Et cette distinction n'est-elle pas le point de départ de toutes les théories des métaphysiciens sur la philosophie naturelle ?

Le Métaphysicien. — Hélas ! oui, de tous les métaphysiciens mécanistes, comme Descartes et son école. Or c'est précisément la source de toutes les erreurs de cette philosophie. Rien de plus simple et de moins contestable au premier abord. Étant donnée la notion complexe de corps, on y distingue, comme nous l'avons fait au début de notre exposition du matérialisme, les propriétés qui sont communes à tous les corps, de celles qui sont propres à certains corps ; on prend celles-ci pour les qualités accidentelles et *secondes*, celles-là pour les qualités essentielles et *premières;* et comme l'étendue, la forme et les autres propriétés géométriques sont communes à tous les corps, on en fait la base, l'essence, la substance même des réalités corporelles, dont les autres propriétés physiques ou chimiques ne seraient que les diverses modifications.

Le Savant. — La distinction est évidente, et j'y vois un fondement solide à la théorie de la constitution des corps. Je trouve même que l'étendue a encore un autre droit au privilége de propriété constitutive, dont vous n'avez pas parlé ; c'est l'impossibilité de concevoir un corps quelconque sans étendue.

Le Métaphysicien. — En effet, c'est à double titre que l'étendue est ou du moins semble la propriété constitutive par excellence. Elle est à la fois commune et nécessaire à tous les corps : double critérium qui a trompé Descartes et les métaphysiciens de son école, et les a conduits à faire de l'étendue la substance même des corps.

Le Savant. — Vous regardez donc cette doctrine comme une erreur.

Le Métaphysicien. — Comme la plus capitale qu'on puisse commettre en cette matière. C'est la source de toutes les absurdités de la physique cartésienne.

Le Savant. — Mais pourtant où est le vice de raisonnement ? Si l'étendue est, de toutes les propriétés des corps, la seule qui soit à la fois commune à tous et sans laquelle on ne puisse avoir la moindre idée d'un corps, n'est-il pas logique d'en conclure qu'elle en est la propriété constitutive ?

Le Métaphysicien. — Très logique assurément. Ici ce n'est point la logique qui est en défaut, c'est l'observation. Si l'étendue, à laquelle il est impossible de refuser le double caractère dont nous venons de parler, était réellement une propriété des corps, vous auriez raison avec Descartes, avec les géomètres et les *mécanistes* de tous les temps.

Le Savant. — Comment ! L'étendue n'est pas une propriété des corps ? Voici qui est nouveau. Et qu'est-ce donc, s'il vous plaît ?

Le Métaphysicien. — C'est une propriété de l'espace et non des corps. C'est le lieu des corps, rien de plus.

Le Savant. — J'admets cela pour l'étendue abstraite des géomètres, mais non pour l'étendue réelle et sensible des physiciens.

Le Métaphysicien. — Cette distinction, à vrai dire, n'a pas de fondement. Il n'y a qu'une étendue, simple propriété de l'espace, qui fait l'objet propre de la géométrie, et dont ne traite pas la physique, uniquement occupée des propriétés réelles et sensibles des corps.

Le Savant. — Quoi ! l'étendue n'est pas une propriété de la matière ? Cette étendue figurée, solide, résistante que je presse sous ma main, ne serait que le lieu des corps ?

Le Métaphysicien. — Ce n'est pas ce que je veux dire. Ce que vous pressez sous votre main est en effet une réalité, une substance, un corps. Mais il y a une distinction à faire entre les propriétés dont la notion complexe de corps résume la collection. De ces propriétés, les unes, comme la masse, la pesanteur, la cohésion, l'élasticité, etc., etc., sont propres à la notion tout expérimentale, toute physique de corps ; les autres, comme l'étendue et la figure, sont communes à la notion de corps et à la notion d'espace, ou plutôt sont propres à la notion toute géométrique d'espace, et ne sont attribuées aux corps qu'en vertu de leur rapport avec l'espace. A parler rigoureusement, l'étendue et la forme ne sont que des propriétés de l'espace. Sans doute tous les corps qui tombent sous nos sens nous sont représentés sous l'idée d'une portion d'étendue continue, figurée et limitée ; mais ce n'est là qu'une simple apparence qui n'affecte en rien la réalité. De même que les taches blanchâtres de la voie lactée se résolvent, malgré leur apparente continuité,

dans un puissant télescope, en un amas de points lumineux distincts et de dimensions absolument inappréciables, de même des expériences concluantes résolvent le fantôme d'un corps étendu, continu et figuré, en un système d'atomes et de particules infinitésimales, auquel les lois de notre imagination nous obligent d'attribuer une figure et des dimensions, mais sans qu'il y ait à cela aucun fondement réel (1). La notion de l'étendue, appliquée aux corps, est une pure image, une illusion, qui s'évanouit devant les expériences de la physique et les analyses de la chimie. Elle n'a de vérité et de sens, elle n'est une idée, une notion scientifique, que si elle est rapportée à l'espace, dans la sphère de l'imagination et de la géométrie.

Le Savant. — Je suis en ce moment comme un homme qu'on réveille tout à coup au milieu d'un songe, où la logique est dupe de l'imagination. J'ai beau ouvrir les yeux, je ne vois pas encore clairement que j'aie été le jouet d'une illusion.

Le Métaphysicien. — Vous ne tarderez pas à revenir au sentiment de la réalité, si vous voulez bien laisser là l'espace, l'imagination, la géométrie, pour la véritable notion de corps, l'expérience et la physique. Voyez-vous les physiciens et les chimistes expliquer aujourd'hui les phénomènes qu'ils constatent par des hypothèses sur les figures et les dimensions des atomes ou molécules élémentaires? Nullement. Ils ont laissé ces vaines et fausses explications à la vieille physique, à la physique des géomètres et des mécanistes qui ne voient dans les propriétés physiques et chimiques des corps que des modifications de l'étendue. C'est par des forces réelles

(1) Voy. M. Cournot, *Fondements de nos connaissances*, t. I, ch. VIII.

et non par des formes inertes que la science explique les phénomènes révélés par l'expérience. L'avénement de la vraie physique et surtout de la chimie en a fini pour jamais avec les hypothèses de la philosophie mécanique.

Le Savant. — Je commence à comprendre que vous avez raison. Me voici revenu à l'état de veille; tout à l'heure je rêvais en compagnie de Descartes et des géomètres. J'entrevois maintenant toutes les conséquences d'une première erreur. Si l'étendue n'est qu'une propriété de l'espace, elle ne peut être donnée comme la qualité fondamentale de la matière, la substance même des modifications corporelles; et la théorie cartésienne n'a d'autre fondement qu'une illusion de l'imagination qui nous représente les corps dans l'espace. Elle n'est pas seulement insuffisante pour expliquer toutes les propriétés physiques, chimiques, physiologiques des différents êtres de la Nature; elle pèche par la base et repose sur une abstraction géométrique. D'ailleurs c'est une doctrine jugée dont on ne parle plus, depuis que les principes de la philosophie de Newton ont prévalu, et surtout depuis les belles découvertes de la chimie. Mais il n'en est pas de même de la théorie de l'étendue physique, divisible en particules atomiques, qui sert de base aux principes de la physique newtonienne et aux analyses de la chimie moderne. C'est encore une explication mécanique, mais bien autrement solide et scientifique que la théorie cartésienne. L'exposition séduisante que vous m'en avez faite me laisse encore des regrets et des doutes sur la solidité des critiques qu'on peut lui opposer.

Le Métaphysicien. — J'en conviens. La théorie des atomes est spécieuse, et mérite un examen d'autant plus sérieux que la science la couvre en quelque sorte de son autorité. Ce

n'est pourtant pas que tous les physiciens et tous les chimistes contemporains l'adoptent sans réserve. Confondue d'abord avec la science elle-même et acceptée avec la même confiance, elle soulève maintenant des doutes et perd sensiblement du terrain dans le monde des savants. Il est des physiciens et des chimistes de premier ordre qui s'en détachent comme d'une simple hypothèse, peu favorable et même contraire à l'explication des faits.

LE SAVANT. — La théorie atomique ne serait qu'une hypothèse? Ce jugement m'étonne. J'avais toujours cru qu'elle repose sur l'observation et l'analyse. Par exemple, est-ce que l'analyse chimique ne démontre pas la prodigieuse divisibilité des propriétés de la matière? Est-ce qu'elle ne détermine pas les rapports numériques des quantités pondérables suivant lesquelles les corps se combinent? Et la théorie des équivalents et les lois de l'isomorphisme, sont-ce des faits ou des hypothèses?

LE MÉTAPHYSICIEN. — Ce sont des faits parfaitement constatés par l'expérience, et sur lesquels la science n'a plus à revenir. Si la théorie des atomes n'était que la simple expression de ces faits, elle aurait la même autorité scientifique, et ne serait plus une hypothèse; mais elle a de tout autres prétentions. Elle ne résume et ne coordonne pas simplement les phénomènes observés; elle les explique. Ce n'est ni l'expression immédiate, ni même une induction rigoureuse des faits, mais une sorte de construction géométrique fondée sur une simple analogie. L'analyse chimique ne peut atteindre que des corps, c'est-à-dire des phénomènes. Si subtils qu'ils soient, il y a infiniment loin de ces corpuscules aux atomes. La théorie atomique n'est donc qu'une hypothèse imaginée pour exprimer, sous une forme géométrique, les lois de

l'isomorphisme et les équivalents chimiques, c'est-à-dire les rapports numériques des quantités pondérables suivant lesquelles les corps se combinent. Tant que la notion toute mathématique de l'étendue a été considérée comme la notion fondamentale de la réalité corporelle, la théorie des atomes était un axiome pour la philosophie chimique. On ne concevait même pas la possibilité d'expliquer autrement la constitution moléculaire des corps; l'imagination et la géométrie étaient d'accord pour tromper la raison. Maintenant que la science a ramené la notion des corps à ses vrais éléments, c'est-à-dire aux propriétés physiques et chimiques révélées par l'expérience, la théorie atomique perd chaque jour des partisans. Écoutez l'un des organes les plus sûrs de la science : « La théorie atomique repose sur des hypothèses gratuites; elle ne renferme d'exact que ce qu'elle emprunte à la théorie des équivalents, sans présenter d'avantage sur cette dernière. Pour la faire accorder à la fois avec les équivalents chimiques et avec les lois de l'isomorphisme, il faudrait renoncer aux principes sur lesquels on l'a basée d'abord, et admettre pour les poids atomiques les nombres proportionnels thermiques que nous avons définis (1). » Ce n'est pas un métaphysicien qui parle ainsi; c'est un savant qui a longtemps cru sur l'apparence, et, au nom de la géométrie, à la fausse simplicité de la théorie des atomes.

LE SAVANT.—Ne confondons pas la théorie atomique des chimistes avec la philosophie des atomes. C'est la première seulement que les savants dont nous venons de parler ont en vue, quand ils lui reprochent d'être contraire aux faits. Cette théorie en effet contient des hypothèses démenties par

(1) Regnault, *Premiers éléments de chimie*, 2e édition.

l'expérience : par exemple, que les rapports pondéraux des corps simples sont ceux du poids de leurs atomes, vu que les gaz simples renferment, sous volume égal et dans les mêmes circonstances de température et de pression, le même nombre d'atomes. Mais la théorie philosophique des atomes ne renferme aucune hypothèse de ce genre. Prise dans sa généralité métaphysique, elle se réduit à reconnaître que la matière a des éléments indivisibles. Je ne vois pas ce que cette hypothèse peut avoir à démêler avec l'expérience.

LE MÉTAPHYSICIEN. — La distinction est juste. En citant les paroles d'un de vos savants, j'ai voulu seulement constater que la science, au moins dans ses organes les plus avancés, n'entend nullement patroner l'atomisme, comme théorie métaphysique. Elle adopte, dans cette théorie, ce qui est l'expression immédiate des faits, rejette les hypothèses qui les contredisent, et laisse à la métaphysique la responsabilité des *atomes*, conçus comme principes substantiels des choses. C'est donc à la philosophie des atomes que j'en reviens. Si celle-ci n'a rien à craindre de l'expérience, elle me paraît avoir un compte à régler avec la raison.

LE SAVANT. — Pourtant la géométrie lui a prêté de tout temps le prestige de ses constructions et de ses formules.

LE MÉTAPHYSICIEN. — La géométrie est infaillible dans son domaine, dans tout le monde de l'étendue et de l'espace; mais dans le monde de la réalité et de la vie, dans la physique, la chimie, la physiologie, il faut se défier de ses principes et de ses constructions. Le plus souvent elle fausse la Nature, qu'elle prétend simplifier. Dans la question qui nous occupe, elle me semble en contradiction manifeste avec la raison. La théorie des atomes se ramène, comme vous savez, à trois principes : les atomes, le vide et le mouvement. Que

direz-vous si l'on vous démontre que les atomes sont impossibles, que le vide est inintelligible, et que par suite le mouvement est mécaniquement inexplicable?

Le Savant. — Voilà ce que je serais curieux de voir.

Le Métaphysicien. — Rien n'est plus facile à prouver. Parlons d'abord du vide. La porosité des corps démontre la différence de densité, mais nullement le vide proprement dit. Les physiciens le comprennent aussi bien que les philosophes; il n'y a pas de machine pneumatique qui fasse le vide absolu. Et quand il y en aurait d'assez parfaites pour absorber toute la matière pondérable, il ne serait nullement démontré par là qu'on aurait obtenu le vide absolu; car rien ne prouve que toute matière soit pondérable. Au contraire, dans l'état actuel de la science, tout tend à établir l'existence d'une substance impalpable, incompressible, impondérable, l'*éther*, sans laquelle il serait impossible d'expliquer la transmission de la lumière et son passage à travers le vide. La théorie du vide a donc déjà contre elle l'expérience.

Le Savant. — Je le veux bien; mais, d'une autre part, n'est-elle pas fondée sur une conception nécessaire de la raison? Est-il possible de concevoir le plein sans le vide? Est-il possible d'expliquer sans le vide le mouvement des atomes?

Le Métaphysicien. — Non sans doute. Mais qu'est-ce que cela prouve? Que le vide est la condition du mouvement des atomes dans le système, c'est-à-dire dans l'hypothèse des atomes; qu'il est la condition du plein, si toutefois le plein existe. Il est clair que, si l'hypothèse des atomes est une vérité, la conception du vide est une nécessité. Mais il faut distinguer entre une nécessité de la logique et une nécessité de la raison. La conception du vide et celle des atomes sont

deux hypothèses tellement unies entre elles qu'elles s'impliquent réciproquement; mais cela ne prouve rien en faveur de la vérité absolue de l'une ou de l'autre. La théorie du vide, qui a déjà contre elle l'expérience, a-t-elle réellement pour elle la raison? Voilà entre nous la question.

LE SAVANT. — En effet.

LE MÉTAPHYSICIEN. — Eh bien! si vous voulez affranchir votre esprit des illusions de l'imagination et de la géométrie, en ce qui touche à la réalité et à la substance même des choses sensibles, vous comprendrez que, loin d'être une conception nécessaire de la raison, la théorie du vide y répugne invinciblement. Qu'est-ce que le vide absolu, sinon le néant, c'est-à-dire une abstraction inintelligible que l'esprit sait parfaitement être sans objet?

LE SAVANT.— Pourquoi sans objet? Le vide absolu, c'est l'espace. Or l'espace n'est-il rien parce qu'il n'est aucune espèce de substance matérielle? Nieriez-vous aussi la réalité objective de l'espace, et n'en feriez-vous, avec Kant, qu'une simple forme de la sensibilité?

LE MÉTAPHYSICIEN.—Je ne dis pas que la notion d'espace soit une notion sans objet. Mais j'ai beau mettre mon esprit à la torture, je ne puis attribuer à l'espace une existence substantielle, indépendante des corps. Je ne comprends point une substance dont nul attribut ne peut être déterminé, qui n'est ni matière, ni force, ni âme, ni esprit, ni Dieu, qui n'est aucune des choses que nous révèlent le sens, la conscience et la raison. Mais, de ce que l'espace n'est aucune substance, il ne s'ensuit pas qu'il ne soit qu'une forme de la sensibilité et de l'imagination, sans objet extérieur. Leibnitz a dit la vérité sur l'existence de l'espace. Ce n'est pas un être, mais un simple rapport résultant de la coexistence

des êtres sensibles. Ce n'est pas le vide absolu qui fait qu'un corps est dans un lieu, et, comme on dit, occupe un espace : c'est simplement la différence de densité, de forme ou même de nature. Nous ne dirons pas, avec certains philosophes anciens, que tout est *plein* dans la Nature, parce que ce mot suppose ce qui est en question, l'existence d'une *matière* primitive, étendue et solide. Mais ce que la raison peut hardiment affirmer, c'est que l'être est partout, qu'il remplit tout, qu'il n'y a ni vide ni lacune dans la vie universelle, et que la seule différence de forme, de densité, de nature des êtres suffit parfaitement pour en expliquer les mouvements, les développements et les évolutions. Voilà donc la théorie du vide réduite à une hypothèse absurde et inutile : hypothèse, puisque l'expérience ne prouve rien en sa faveur; hypothèse absurde, puisque la notion du vide proprement dit est sans objet; hypothèse inutile, puisque le vide n'est la condition du mouvement que dans la théorie des atomes, autre hypothèse dont il nous sera facile de démontrer l'impossibilité.

Le Savant. — Je passe condamnation sur le vide, qui me semble en effet une pure abstraction de l'esprit, comme le néant. Mais, si vous attaquez jusqu'à l'existence de la matière, que restera-t-il des principes des choses?

Le Métaphysicien. — Soyez tranquille; la réalité n'est point en péril. Cette discussion n'est pas un jeu de sophistes. Ce n'est pas la vérité qui est en cause : ce sont des préjugés que l'habitude, la fausse lumière de l'imagination, l'autorité incompétente de la géométrie ont fait passer longtemps pour des vérités, et qu'une saine raison est en train de dissiper, d'accord avec les sciences de la réalité et de la Nature, avec la physique et la chimie. A défaut des atomes,

nous trouverons des principes plus sûrs, plus intelligibles, plus positifs. Nous n'aurons qu'à les demander à l'expérience. Mais revenons à notre sujet. Le vide est, dans la théorie des atomes, la condition nécessaire du mouvement. Le vide supprimé, les atomes forment une étendue compacte et continue dans laquelle toute espèce de mouvement devient impossible. Des trois principes de la théorie atomistique, il ne reste plus que les atomes.

Le Savant. — C'est le fond et la base de toute matière. Si votre dialectique parvient aussi à les supprimer, nous tombons en plein néant.

Le Métaphysicien. — Le néant en effet pour l'imagination, non pour la raison et la science. Si la géométrie nous abandonne, nous invoquerons la physique et la chimie. En attendant, allons droit notre chemin et poursuivons la vérité, sans nous inquiéter des ruines qu'il nous faudra traverser pour la trouver. Ce n'est pas sans raison que vous craignez pour vos atomes. Je les crois sérieusement compromis dans le naufrage des autres principes de la théorie. Il me semble que tout se tient dans cette ingénieuse construction de la philosophie mathématique; que le plein ne va pas plus sans le vide que le vide sans le plein; que, le vide supprimé, l'imagination se représente mal, non-seulement le jeu des atomes, la composition et la décomposition, tous les mouvements, toutes les modifications et transformations de la matière, mais encore l'existence et la forme distincte des atomes. En effet, supprimez le vide; vous ne pouvez plus imaginer les atomes autrement que serrés les uns contre les autres et formant une masse indistincte, indivisible, parfaitement immobile; ou plutôt les atomes proprement dits ont disparu, et nous retrouvons à leur place l'étendue compacte

et continue des cartésiens. Les atomes et le vide sont des conceptions qui s'impliquent réciproquement et ne peuvent aller l'une sans l'autre. Vous voyez donc que le coup porté à la théorie du vide atteint également celle des atomes et met la doctrine entière à néant.

Le Savant. — Telle est en effet la solidarité des trois principes, le vide, les atomes et le mouvement, que la suppression d'un seul entraîne logiquement celle des deux autres.

Le Métaphysicien. — Maintenant laissons la logique et soumettons les deux notions du mouvement et des atomes à l'analyse. La théorie atomistique se pique de ne relever que de l'expérience sensible. Son grand mérite est sa simplicité, la géométrie et la mécanique en faisant tous les frais. Or, si simple qu'elle soit, elle dépasse encore les données des sens. La notion du mouvement est sans doute empruntée à l'expérience sensible qui constate le déplacement des corps ; mais elle implique une notion qui dérive d'une tout autre source de connaissances. Tout mouvement suppose une cause, une *force* motrice. Cette force est-elle une propriété inhérente à l'étendue, comme la forme, comme la divisibilité ? Il n'y a entre elle et l'étendue aucun rapport de nature qui permette de le penser. Qu'ont de commun la force et l'étendue ? Comment l'une serait-elle une simple modification de l'autre ? L'esprit a beau chercher, il ne trouve aucune analogie entre ces deux propriétés. Elles lui viennent de deux sources différentes. Si la notion d'étendue est due à l'imagination, la notion de cause ou de force (je ne dis pas de mouvement) est due à la conscience. En sorte que les atomistes et les mécanistes, qui peuvent bien parler de mouvement, n'ont pas le droit de

parler de forces, même dans le sens le plus simple et le plus mécanique du mot, à moins d'invoquer le témoignage de la conscience.

Le Savant. — J'entends bien; mais qu'importe ? Que le mouvement soit une propriété de la matière ou de tout autre principe, il n'en est pas moins un fait d'expérience. La théorie des atomes le prend comme tel, sans se soucier de l'expliquer.

Le Métaphysicien. — Je comprendrais cette sécurité, si le fait n'était qu'inexplicable; mais s'il est de plus contradictoire à la notion d'étendue, telle que l'imagine la théorie des atomes, que direz-vous ? Or c'est là précisément ce qui arrive. La raison ne peut comprendre ni que la force soit une propriété de l'étendue, ni qu'elle soit avec elle dans un rapport quelconque de coexistence et d'action. Le mystère qui couvre les rapports de l'âme et du corps n'est pas plus impénétrable. Si la science en était réduite à résoudre la question dans ces termes, elle ferait aussi bien de reprendre en même temps la quadrature du cercle. Avec leurs fausses notions sur la matière réduite à l'étendue, les écoles mécaniques ont créé, entre la Nature et l'Esprit, une sorte de divorce qui rend inexplicable, inintelligible, impossible toute espèce de relation entre ces deux termes, la simple impulsion mécanique, aussi bien que l'action des forces vitales et animiques.

Le Savant. — Je ne vois pas ce que vous en pouvez conclure contre l'existence des atomes. Ce n'est qu'un mystère de plus à ajouter aux obscurités de la science humaine.

Le Métaphysicien. — Malheureusement ce mystère ressemble à la plupart de ceux que la théologie nous enseigne; c'est une impossibilité logique, une contradiction dans la-

quelle l'esprit ne peut se maintenir. Quoi qu'il en soit, voilà pour le mouvement. Voyons si les atomes résisteront mieux à notre analyse. Je constate d'abord qu'ici il ne s'agit plus d'un fait, tel que le mouvement, mais d'une simple hypothèse. L'expérience n'atteint pas les atomes proprement dits, c'est-à-dire les vrais principes élémentaires et constituants des corps. Il est vrai qu'une hypothèse peut prendre rang et autorité dans la science, du moment qu'elle ne contredit ni l'expérience ni la raison; mais celle-ci ne paraît pas avoir cet avantage. Produit de l'imagination des philosophes géomètres et *mécanistes*, elle représente les atomes comme étendus, et même fait de l'étendue la propriété fondamentale, l'essence propre de ces principes élémentaires. Or, si l'étendue n'est pas une propriété des corps, mais de l'espace, ainsi que nous l'avons montré, elle ne peut pas plus être attribuée aux atomes qu'aux corps eux-mêmes.

LE SAVANT. — Ici je ne vois point la nécessité de la conclusion. Que les corps proprement dits, qui sont des composés, ne doivent cette propriété de l'étendue qu'à un simple rapport de contiguïté, de juxtaposition, et par suite d'espace, je le pense comme vous; mais l'atome, que je conçois comme nécessairement étendu, ne peut devoir cette propriété au même rapport de composition et d'agrégation, puisqu'il est principe composant.

LE MÉTAPHYSICIEN. — Qu'importe? Vous n'en transportez pas moins la même image, la même illusion des corps aux atomes. Qui dit étendue dit continuité, et par suite juxtaposition dans l'espace. C'est toujours par le même acte d'imagination et en vertu du même rapport de la matière avec l'espace que vous concevez l'atome comme étendu. Cela est si vrai que vos atomes sont indéfiniment divisibles pour

l'imagination, au même titre que les corps, et qu'il lui est impossible de se fixer dans son hypothèse. Il lui faut aller jusqu'à la pure abstraction, jusqu'au néant des atomes inétendus. Toute la différence des corps et des atomes est du grand au petit; donc l'étendue n'est pas plus une propriété des atomes que des corps. Or vous n'avez rien dit de l'essence même de la matière, tant que vous n'avez parlé que de l'étendue; et vous voici réduits à concevoir les atomes comme de simples points géométriques, sans substance, sans étendue réelle, que les géomètres imaginent pour expliquer leurs constructions mathématiques. Mais les géomètres ne font pas de métaphysique; ils ne recherchent pas les principes de la réalité. Et remarquez qu'il n'y a pas moyen de donner de la vie à ces abstractions, en considérant les atomes non étendus comme des forces, des monades à la façon de Leibnitz et des *dynamistes*, puisque nous en sommes réduits aux données des sens et de l'imagination, auxquels toute notion de force est étrangère. Toute réalité, toute substance matérielle ou immatérielle nous échappant, nous sommes condamnés à faire le monde, le monde du mouvement et de la vie, avec des abstractions numériques et géométriques, ni plus ni moins que les pythagoriciens. Voilà ce qui reste de toute cette philosophie mécanique qui plaît tant aux esprits *positifs*; voilà le dernier mot du matérialisme. Êtes-vous encore tenté d'y chercher la vérité et la solide métaphysique?

LE SAVANT. — Non assurément; mais cela fait naître une réflexion fâcheuse pour la métaphysique. Puisque avec si peu d'étoffe elle peut construire des systèmes assez plausibles pour faire illusion aux esprits défiants comme moi, combien ne devons-nous pas nous tenir en garde contre ses artifices et ses habiles combinaisons!

Le Métaphysicien. — Cette discussion m'a laissé une tout autre impression qu'à vous. Je ne sais pas encore si nous arriverons à une métaphysique qui soit à l'épreuve de la critique ; mais, en attendant, je suis plein de confiance dans la raison et dans la science. Qu'avons-nous détruit jusqu'ici, sinon des hypothèses et des préjugés qui s'étaient mis sous le patronage de la géométrie ? Et comment en avons-nous fait justice ? En les soumettant à l'épreuve de l'analyse et de l'expérience. Vous avez vu que l'œuvre ne nous a pas coûté de grands efforts de dialectique : il a suffi de rappeler quelques faits et de rectifier quelques notions.

Le Savant. — J'en tombe d'accord. Toujours est-il que vous me laissez dans une cruelle perplexité sur les fondements de la réalité sensible. Du moment que l'étendue n'est qu'une simple propriété de l'espace, je ne vois plus de matière élémentaire pour former les corps ; je ne trouve plus de base, plus de fond pour y appuyer le monde extérieur. Je ne sens partout que vide et néant.

Le Métaphysicien. — Rassurez-vous. La solidité du monde ne tient pas à la fragile et fausse base de la théorie atomique ; la vraie et sûre notion des corps ne dépend pas de la conception toute géométrique de la matière étendue. Quand nous analyserons cette notion, vous verrez qu'elle est absolument indépendante des conceptions de l'imagination, et se compose uniquement des données de l'expérience ; vous comprendrez que ce n'est point à la géométrie que nous la devons, mais à la physique et à la chimie, et qu'elle n'est inébranlable qu'autant qu'on la fonde sur cette double base. Mais cette discussion viendra en son temps. Il nous suffit d'avoir établi qu'il n'y a rien à espérer pour la métaphysique, de l'imagination, de la géométrie et de la mé-

canique. De toute cette théorie, si simple et si bien fondée en apparence, aucun principe ne reste debout. La philosophie mécanique n'est pas seulement insuffisante; elle croule par la base, pour peu qu'on veuille la sonder. Qu'elle ne puisse expliquer cette riche et puissante Nature, ce monde si beau, si harmonieux dans sa variété et sa fécondité, c'est ce qui saute aux yeux tout d'abord; mais qu'elle ne puisse rendre compte des phénomènes les plus simples, des formes les plus élémentaires de la matière, qu'elle ne soit qu'un tissu d'hypothèses, de conceptions illusoires et d'abstractions, voilà ce qu'on ne croirait point si l'analyse n'en faisait ressortir l'évidente vérité.

Le Savant. — J'avoue en effet que je m'étais laissé prendre un peu naïvement à la simplicité et à l'apparente clarté de cette doctrine.

Le Métaphysicien. — Elle en a séduit bien d'autres que vous. Elle a d'abord une clientèle assurée dans cette classe d'esprits dont les idées se réduisent à des images, et qui ont besoin de se représenter les choses pour y croire. Ces adeptes-là sont fort nombreux; ils ne manqueront jamais à l'appel du matérialisme, et la science aura fort à faire encore pendant longtemps de lutter contre des préjugés aussi populaires et aussi naturels. Puis il faut ajouter à la liste des matérialistes de *nature* bon nombre de savants, amoureux de la simplicité au point d'y sacrifier la vérité, et ne connaissant d'autre méthode que celle du *Traité des sensations*. Enfin il est beaucoup de géomètres qui perdent, dans le commerce des abstractions mathématiques, le sens de la réalité, de la vie, de la Nature, et finissent par ne plus comprendre d'autres principes des choses que les nombres, les figures et l'étendue. Toutefois ces derniers commencent à devenir plus rares, en raison des

progrès de la physique, de la chimie et des autres sciences positives. Bientôt, dans tout le monde savant, la théorie atomique et toutes les explications analogues de la philosophie mécanique n'auront pas plus de crédit que les *nombres* de Pythagore, les *atomes* de Leucippe, les *tourbillons* de Descartes, les *éclaboussures* de Buffon. On sent partout que la lumière de l'imagination n'est qu'illusion en fait de vérité métaphysique, et qu'il faut chercher la solution du problème autre part que dans la géométrie. C'est ce que nous essayerons de faire dans le prochain entretien, si vous ne désespérez pas de la question.

CINQUIÈME ENTRETIEN.

LE SPIRITUALISME.

Le Métaphysicien. — Êtes-vous enfin revenu de vos illusions géométriques ?

Le Savant. — Tout à fait.

Le Métaphysicien. — Alors nous pouvons entrer dans un autre ordre d'idées sans trop de surprise et de répugnance de votre part. Laissant donc l'imagination et ses rêves, la géométrie et ses constructions idéales, adressons-nous à une autre faculté et à une autre science.

Le Savant. — Je le veux bien. Mais je vous avoue que la déception que vous m'avez fait éprouver me rend encore plus défiant à l'endroit de la métaphysique.

Le Métaphysicien. — Tant mieux. La science ne veut pour croyants que des esprits libres, difficiles, auxquels il faut que la vérité fasse en quelque sorte violence. Voilà les seuls adeptes que la métaphysique puisse avouer, du moment qu'elle prétend au titre et à l'autorité d'une science. D'ailleurs, la métaphysique de l'imagination, sur laquelle je vous trouve enfin désabusé, n'est pas la seule possible, grâce à Dieu ! Nous ne sommes qu'au début de nos recherches, et nous n'avons pas épuisé la source des systèmes et des théories. L'esprit humain est plus riche que vous ne semblez le croire. L'imagination n'en est qu'une faculté, et même la faculté la plus extérieure et la plus superficielle.

Le Savant. — Eh bien! voyons les autres facultés à l'œuvre, si elles feront mieux que l'imagination.

Le Métaphysicien. — Tout à l'heure nous avons réduit l'esprit au sens externe et à l'imagination. Donnons-lui, comme fait Condillac, un *sens* de plus, le sens intime, la conscience. La scène du monde va changer pour lui; avec cet œil nouveau et plus pénétrant, il verra tout autrement les choses. La lumière de l'imagination est une fausse lumière qui n'éclaire que des surfaces et ne descend point aux profondeurs intimes de la réalité. Cette métaphysique n'est bonne que pour ceux qui ne peuvent recevoir la vérité que par les yeux.

Le Savant. — Alors fermons les yeux aux visions de l'imagination, comme disait Malebranche, et prêtons l'oreille aux révélations de la conscience. Mais n'oubliez pas que Malebranche s'est perdu à ce jeu-là, qu'il a laissé la réalité, l'expérience, la science pour les chimères, pour les *idées* et la *vision en Dieu.*

Lui qui voit tout en Dieu n'y voit pas qu'il est fou.

Le Métaphysicien. — Ce mot de Voltaire est plus spirituel que vrai : tout n'est pas chimères dans la métaphysique de Malebranche. Mais cela serait qu'il n'en faudrait rien conclure contre notre méthode. Au contraire, l'exemple de Malebranche la confirme. Lui qui fait si bien en paroles le procès à l'imagination, lui fait la part beaucoup trop large dans sa doctrine, à la suite de Descartes et des métaphysiciens géomètres et mécanistes. Soyez donc sans inquiétude de ce côté. La voie dans laquelle nous nous engageons en ce moment n'est rien moins que la méthode de l'école idéaliste. C'est la conscience et la réflexion, nullement l'abs-

traction et la dialectique, que nous substituons à l'imagination.

Le Savant. — Voyons donc la conscience à l'œuvre. Toutefois me permettrez-vous une remarque ?

Le Métaphysicien. — Volontiers.

Le Savant. — Il me semble étrange de chercher dans la conscience ces principes de la réalité sensible que nous n'avons pu trouver dans l'imagination.

Le Métaphysicien. — Pourquoi étrange ? S'il s'agissait de la réalité elle-même, vous auriez raison ; il n'y a que l'expérience sensible qui puisse nous la donner. Mais les principes de la réalité sont au-dessus des sens et de l'imagination. Je n'affirme pas encore que la conscience nous les donnera, puisque c'est maintenant l'objet de notre recherche ; mais *a priori* je ne vois rien dans la nature de ces principes qui répugne à une pareille origine. C'est encore un préjugé de l'imagination, de prêter aux principes métaphysiques des choses les formes et les couleurs de la réalité sensible et corporelle.

Le Savant. — Alors je vous écoute.

Le Métaphysicien. — Rappelons d'abord le problème à résoudre. Étant donné le monde, tel que les sciences physiques et naturelles nous l'ont révélé surtout depuis deux siècles, tel que nous le résume M. de Humboldt dans son magnifique tableau du *Cosmos*, la métaphysique se propose toujours d'en expliquer la composition, la formation, la fin, le plan, le mouvement et la vie, de la manière la plus conforme aux phénomènes et aux lois que l'expérience et le calcul nous ont fait connaître. Il ne s'agit plus de supposer des principes et de refaire le monde avec, en imitant le procédé du Créateur, comme l'ont imaginé Descartes et la plu-

part des métaphysiciens de l'antiquité. C'est la réalité même qui doit servir de point de départ à nos explications. Commençons par la montrer sous son vrai jour, en la dépouillant des fausses apparences dont l'enveloppe l'imagination.

Le Savant. — Que voulez-vous dire? Je comprends bien que vous mettiez le sens externe et l'imagination en interdit, quand il s'agit des principes métaphysiques de la réalité. Mais cette réalité elle-même, n'est-ce pas par l'expérience sensible, c'est-à-dire par le sens externe et l'imagination, que vous en avez acquis la connaissance?

Le Métaphysicien. — C'est en effet par l'expérience sensible, aidée de la raison, que je perçois et connais la réalité. Mais l'imagination n'y est pour rien, n'étant que la faculté de *représenter* la réalité dans l'espace. Elle ne peut que fausser et obscurcir la notion de corps en y mêlant ses conceptions et ses constructions toutes géométriques. Vous l'avez vu, dans notre précédent entretien, à propos de l'étendue, de la figure, de la divisibilité et des autres propriétés de l'espace que la philosophie *mécanique* nous donne pour les propriétés fondamentales des corps. Laissons donc l'imagination, et n'interrogeons que l'expérience sur les caractères propres de la réalité sensible. Or n'est-il pas vrai que tous les phénomènes du monde extérieur se réduisent en dernière analyse à des mouvements?

Le Savant. — A des mouvements, dites-vous? Je pourrais vous accorder cela pour les fluides impalpables, impondérables, incoercibles, comme l'électricité, le magnétisme, le calorique la lumière, pour cette substance *éthérée* dont la seule propriété connue est de transmettre la lumière. Voilà des phénomènes qui ne semblent pas avoir d'autre propriété essentielle que le mouvement. Mais qu'il en soit de

même des substances pondérables et coercibles qu'on nomme corps, j'ai de la peine à le comprendre.

Le Métaphysicien. — C'est pourtant ce que démontre l'analyse. Que sont les phénomènes *chimiques* de cohésion et d'affinité qui interviennent dans la composition et la constitution des corps, sinon des mouvements? Que sont les phénomènes *physiques* d'attraction ou de répulsion à distance, d'élasticité, de calorique, d'électricité, de magnétisme, de son, de lumière, sinon des mouvements? Tout est mouvement dans l'univers, depuis la matière brute jusqu'à la vie organique, depuis la mécanique jusqu'à la physiologie; en sorte que la Nature entière pourrait être définie un *acte* universel.

Le Savant. — Je vous arrête au début. Que tout soit en mouvement, que la Nature soit partout *active*, je le veux bien; c'est ce que l'expérience et la science ont mis hors de doute. Mais que tout ne soit que mouvement, que la Nature ne soit qu'un acte perpétuel, c'est ce que je ne puis ni admettre, ni même comprendre. Le mouvement est une propriété de la réalité, non la réalité elle-même. Vous oubliez la matière, la substance même de la réalité.

Le Métaphysicien. — J'étais sûr de l'objection. Vous ne pouvez parvenir à vous délivrer de vos illusions. Vous *imaginez* toujours une chose étendue et figurée dont tous les phénomènes constatés par l'expérience ne sont que des accidents. Mais si vous laissez une fois pour toutes ces notions de l'étendue et de la figure qui ne sont que de simples représentations de la réalité sensible dans l'espace, et que vous vous attachiez aux phénomènes physiques et chimiques qui constituent proprement cette réalité, que vous révèle l'expérience? Absolument rien autre chose que des mouve-

ments infiniment divers de degré, de nature, de forme, de conditions et d'effets.

Le Savant. — Mais, même en faisant abstraction des constructions de l'imagination, il est difficile de croire que la notion de la réalité se résolve tout entière dans les phénomènes du mouvement. Et la substance de ces phénomènes, qu'en faites-vous?

Le Métaphysicien. — Ici une distinction est nécessaire. Quand je dis la réalité sensible, j'entends la réalité telle que l'expérience nous la fait percevoir, et non telle que la raison nous la fait concevoir. Que l'expérience ne nous donne pas la notion complète et absolue de la réalité, c'est une question réservée que nous traiterons plus tard. En ce moment, il ne s'agit que de la réalité sensible. Or, si de cette réalité vous supprimez l'étendue, la figure et les autres propriétés de l'espace, que vous reste-t-il de plus que le mouvement?

Le Savant. — J'en tombe d'accord pour les phénomènes physiques et chimiques dont nous venons de parler, pour les phénomènes d'attraction, de cohésion, d'affinité, d'élasticité, d'électricité, de magnétisme, etc., etc. Mais vous me persuaderez difficilement que les sensations de saveur, d'odeur, de couleur, de lumière, de son, de résistance, ne sont que des mouvements.

Le Métaphysicien. — Entendons-nous. Les sensations, n'étant que de simples affections du sujet sentant, ne peuvent être considérées comme qualités des corps. Quant aux causes parfaitement inconnues qui les provoquent, il faut bien admettre qu'elles subsistent dans les objets, indépendamment de tout rapport à notre sensibilité. Mais il est impossible d'établir la moindre analogie entre ces causes et leurs effets sur nos organes. Et même, à proprement parler, ce

ne sont pas des propriétés positives des corps, comme les phénomènes physiques et chimiques de l'attraction, de la cohésion, de l'affinité, de l'élasticité, de l'électricité, etc., mais de simples *virtualités* ou *capacités* qui ont besoin du contact d'un organe pour produire leur effet. C'est en ce sens qu'il est parfaitement exact de dire que les corps ne sont point par eux-mêmes chauds ou froids, sourds ou sonores, obscurs ou lumineux, insipides ou savoureux, inodores ou odorants, tandis que les propriétés d'attraction, d'élasticité, de cohésion, d'affinité, d'électricité, de magnétisme leur appartiennent en propre, abstraction faite de tout rapport avec leurs organes.

LE SAVANT. — Je ne comprends pas encore bien votre distinction. Est-ce que toutes les qualités des corps, premières ou secondes, essentielles ou accidentelles, ne sont pas également des phénomènes *sensibles*, lesquels ne nous sont connus que dans leur rapport avec nos organes? Est-ce qu'il vous est possible de vous faire du mouvement, de l'attraction, de l'électricité, du magnétisme, une idée autre que la sensation qui nous en révèle l'existence?

LE MÉTAPHYSICIEN. — Sans doute toutes ces propriétés ont cela de commun qu'elles nous sont acquises par l'intermédiaire des sens. Mais il n'en faut pas moins distinguer les pures *sensations* des *notions* de l'expérience aidée de l'induction. Les propriétés physiques et chimiques des corps, comme l'attraction, l'affinité, l'électricité, sont des phénomènes permanents, immuables, propres aux corps, et sans aucune relation avec les organes, tandis que les propriétés dites secondes, comme la couleur, l'odeur, la saveur, la chaleur, le son, la lumière, sont des phénomènes fugitifs, variables et dépendant de notre sensibilité. Les premières

sont des lois de la nature qui n'ont rien de commun avec les variations de notre sensibilité. Supprimez celle-ci, elles n'en persistent pas moins. Les secondes ne sont que des particularités de notre organisme diversement affecté; si vous modifiez ou supprimez les sens, ces propriétés n'existent plus ou changent de caractère.

Le Savant. — Est-ce à dire que les sensations de la seconde espèce soient purement affectives?

Le Métaphysicien. — Nullement. Ici encore une distinction est à faire. La lumière, par exemple, est un phénomène dont la représentation est tout à fait relative à notre organe visuel, et dont il est impossible à l'esprit de se faire la moindre image, indépendamment de cette représentation. Mais les lois selon lesquelles se produisent les phénomènes lumineux sont indépendantes de l'organe visuel, et la notion qu'en a l'esprit est si distincte de la sensation des phénomènes proprement dits qu'un aveugle-né, comme on en a fait l'expérience, peut parfaitement s'en rendre compte avec le seul secours de la géométrie. Il en est de même des phénomènes et des lois du son, des phénomènes et des lois de l'électricité et du magnétisme, des phénomènes et des lois en général. Partout, le *phénomène* est variable, relatif, objet propre de la sensation, irréductible à toute notion scientifique; partout la *loi* au contraire est immuable, absolue et *propre* à la réalité, objet de la science indépendant de la sensation. C'est la *loi* seulement qui constitue ce qu'on appelle une propriété physique ou chimique des corps.

Le Savant. — Je comprends maintenant la distinction des *sensations* et des *propriétés* sensibles des corps. Je commence à voir en effet que, si l'on retranche de la notion de la réalité sensible : 1° les représentations de l'imagination

qui ont pour unique objet l'espace, 2° les sensations des phénomènes qui n'ont rien de commun avec les véritables propriétés des corps, toutes ces propriétés peuvent se réduire à de simples mouvements. Mais que prétendez-vous tirer de là? Des mouvements qui se succèdent ou s'associent, n'est-ce pas tout ce que vous enseigne l'expérience? Je ne vois pas que vous soyez encore sur la voie d'un principe métaphysique qui explique la réalité.

Le Métaphysicien. — Pas encore; mais ayez un peu de patience. L'expérience sensible s'arrête au simple rapport de succession ou de concomitance entre les phénomènes, je le reconnais comme vous. Mais après l'expérience vient l'induction, qui a précisément pour but de discerner les successions ou associations constantes de phénomènes des successions ou associations purement accidentelles, et de constater entre les mouvements qui se produisent une relation telle que les uns doivent être considérés comme causes, et les autres comme effets.

Le Savant. — Il me semble que vous arrivez un peu vite à la *causalité*. Je vois bien ce que l'induction ajoute à l'expérience; mais il ne me semble pas que cela suffise pour expliquer la relation de la cause à l'effet. L'expérience ne vous donnait que des successions ou des associations quelconques de mouvements; l'induction vous amène à distinguer les successions et les associations constantes : rien de plus. Si c'est là ce que vous entendez par des *lois*, j'accorde que l'induction peut vous élever jusque-là; mais j'avais toujours pensé que le mot loi implique une relation tout autrement intime qu'un simple rapport de succession ou d'association constante; qu'il signifie de plus une connexion telle entre deux mouvements successifs ou simultanés, que l'un

doit être considéré comme la condition, la raison, la cause de l'autre.

Le Métaphysicien. — C'est bien en effet le sens et la portée du mot.

Le Savant. — Alors je n'accorde plus que l'induction suffise pour vous élever à la notion complète de *loi*. Qu'elle multiplie et varie ses exemples à l'infini, elle n'arrivera jamais à quelque chose de plus que des successions ou des associations constantes. De là à conclure à l'existence d'une loi, c'est-à-dire d'une vérité universelle, il y a un abîme. En vain aurez-vous vu un fait en précéder un autre nombre de fois dans des circonstances identiques; si vous n'avez pas d'autre idée dans l'esprit que celle d'un simple rapport de succession, vous n'irez pas jusqu'à en conclure que le premier fait est la condition, la raison, la loi, la cause du second. Conclure ainsi sur une pareille donnée, c'est s'engager dans ce genre de sophismes qu'on appelle *post hoc, ergo propter hoc*, et auquel la superstition vulgaire emprunte la plupart de ses préjugés. Pour arriver à une telle conclusion, il vous faut pouvoir supposer une relation d'un tout autre caractère que le simple rapport de succession ou de concomitance, une connexion intime et nécessaire, un véritable rapport, sinon certain, du moins possible, de causalité entre les deux mouvements. Or ce n'est ni l'expérience ni l'induction, réduite aux seules données de l'expérience, qui peuvent faire naître même cette simple présomption dans l'esprit.

Le Métaphysicien. — Je suis d'autant plus de cet avis que l'objet de notre recherche en ce moment est précisément de trouver, dans une nouvelle faculté de l'esprit humain, la conscience, l'explication métaphysique que n'a pu nous fournir l'expérience sensible. Il est donc bien entendu entre nous

que toute idée d'un rapport entre deux mouvements, autre que la simple succession ou concomitance, vient à l'esprit par un autre canal que l'expérience sensible, soit la conscience, soit la raison.

Le Savant.—Vous dites soit la conscience, soit la raison. Est-ce que vous hésiteriez sur ce point? Il me semblait que l'origine de l'idée de cause était parfaitement établie en métaphysique, et qu'aujourd'hui toutes les écoles qui ne se refusent point à la lumière de l'analyse attribuaient cette notion à la conscience.

Le Métaphysicien. — Je ne dis pas non; mais j'en serais plus sûr s'il s'agissait de la notion de telle ou telle cause déterminée. Le mot *cause* est un de ceux dont on abuse le plus en métaphysique : on l'applique à l'expression des relations les plus diverses; on en fait tour à tour le synonyme de condition, de raison, de loi et de *force*; de telle sorte que, dans sa généralité vague, il exprime plutôt plusieurs notions distinctes qu'une seule et même idée. Voilà ce qui fait mon embarras. S'agit-il de la notion de force, je n'hésite pas à la rapporter à la conscience et à la conscience seule, ainsi que nous allons le voir; s'agit-il des notions de condition, de raison, de loi, je conviens avec vous que l'expérience ne suffit pas à nous les donner. C'est évidemment la raison qui nous les donne, sous la forme et avec l'autorité d'un axiome tel que celui-ci : tout mouvement a une cause déterminante, ou tout phénomène a une raison suffisante. Mais que cette conception abstraite du principe de causalité ait elle-même sa racine dans la conscience, comme on en tombe généralement d'accord, c'est ce qui ne me paraît pas aussi évident. Du reste, cette réserve n'intéresse en rien notre recherche du moment. Ce qu'il importe d'établir, c'est l'origine de la

notion de cause, entendue comme force vive et principe des mouvements que nous atteste l'expérience sensible.

LE SAVANT. — Cette origine est fort claire, du moment qu'il ne s'agit que de la *force* proprement dite. Personne ne conteste que la notion de force n'ait été puisée dans la conscience. Quand même on admettrait, ce qui est douteux, que l'esprit, aidé de la raison, peut arriver, sans la conscience, jusqu'à concevoir des raisons, des conditions, des *causes* par delà les mouvements que lui montre l'expérience dans le monde extérieur, il y aurait toujours de cette vague conception de *raison* et de *cause* à la notion précise de *force* un abîme que l'induction ne pourrait jamais combler. Il est donc bien évident qu'aucun des mouvements de ce monde extérieur ne pouvant nous suggérer l'idée de force, c'est un mouvement du monde intérieur, un acte de volonté suivi d'un mouvement organique qui nous initie à la vraie notion de force. Mais là n'est pas la difficulté. Je vois parfaitement comment nous est donnée la notion de force. Comment l'esprit passe-t-il du sentiment intime, immédiat de cette force toute personnelle et douée de tous les attributs psychologiques que la conscience lui révèle, à la notion générale de force appliquée à toutes les causes des mouvements que l'expérience nous atteste dans le monde extérieur, voilà ce que j'ai quelque peine à m'expliquer.

LE MÉTAPHYSICIEN. — Cela n'est pourtant pas difficile à comprendre, si vous vous rappelez le procédé d'induction que l'esprit emploie à tout propos. Étant donnée la notion de la cause, de la force personnelle que je me sens être, je la transporte aux choses et aux êtres extérieurs dont la causalité m'est révélée par les divers mouvements qui affectent mes sens. C'est ainsi que je parviens à voir au fond des

choses et des êtres, à en saisir les actes, les rapports les plus secrets et les plus invisibles, à sentir en quelque sorte la force, la vie, l'âme universelle qui agite la Nature, par le sentiment propre de la force, de la vie, de l'âme qui est en moi.

LE SAVANT. — Vous allez bien vite. La conscience peut avoir ses illusions comme l'imagination. Vous qui m'avez appris à me défier de celles-ci, peut-être feriez-vous bien de vous garder de celles-là. Vous voici conduit, ce me semble, par l'induction psychologique à animer, à personnifier, à *spiritualiser* toute la Nature. J'applaudirais s'il s'agissait de poésie ; mais la science ne s'accommode pas de ces fictions. Elle n'entend pas être la dupe d'inductions psychologiques qui rouvrent la porte à tous les romans de l'art et à toutes les superstitions du polythéisme.

LE MÉTAPHYSICIEN. — La science a raison. Rien n'est moins rationnel qu'une pareille méthode ; mais j'entends autrement l'induction qui nous fait supposer des forces partout pour causes des mouvements qui se succèdent ou se croisent dans le monde extérieur. Cette méthode de l'esprit a autant besoin de la raison qui l'éclaire que de l'expérience qui la soutient. Il est clair que si vous la suivez servilement, elle vous conduira à l'absurde ; mais la raison nous a été donnée, je pense, pour nous en servir. Et si la fonction propre de cette faculté est, comme l'a si bien dit Kant, de servir de régulateur à toute la machine intellectuelle, elle doit diriger l'induction, comme elle dirige l'expérience, comme elle dirige le raisonnement. Sans doute ici l'induction empirique nous mène à supposer partout des causes identiques avec la nôtre, à *animer*, disons plus, à *humaniser* la Nature entière. C'est ce que nous ferions infailli-

blement si notre esprit en était réduit aux inspirations de l'expérience intime; mais la raison est là pour corriger l'induction et la ramener aux limites de la vérité et du bon sens. La conscience nous révèle la force avec tels et tels attributs de sensibilité, d'intelligence, de volonté, de liberté que nous ne pouvons raisonnablement supposer dans toutes les causes des mouvements extérieurs. La raison élimine donc tous ces attributs non essentiels à la notion de force, et permet d'appliquer cette notion ainsi simplifiée à toutes les causes du dehors.

Le Savant. — Je comprends bien le procédé, mais je le trouve quelque peu arbitraire. La conscience vous donne une force avec certains attributs qui en font partie. Si ces attributs de sensibilité, d'intelligence, de conscience, de volonté n'en étaient que des accidents plus ou moins étrangers à la nature même de cette force, j'admettrais votre abstraction comme légitime; mais ils lui sont essentiels, à tel point qu'ils servent à la caractériser, à la définir et à la nommer. Dire que le moi est une force, même une force intelligente, libre, c'est s'exprimer fort improprement; son vrai nom, son nom propre, c'est *âme*, *personne* ou *esprit*. Ce n'est donc pas une *force* qui vous est donnée par la conscience, mais un *être* dont les attributs *propres* ne peuvent en aucune façon être transportés aux causes extérieures. Donc votre abstraction, et par suite votre induction est impossible. Vous êtes condamné à n'avoir aucune idée des causes extérieures, ou à n'en avoir que de fausses et de superstitieuses.

Le Métaphysicien. — Cette objection est ingénieuse, mais elle a le malheur de heurter un fait. J'ai *positivement*, et tout esprit a comme moi la notion de force, et d'une *force* qui

n'est ni la cause abstraite, simple condition, raison ou loi des phénomènes, ni la cause personnelle et *humaine* dont j'ai en moi le sentiment intime. D'où et comment me vient cette notion, c'est ce qu'il s'agit d'expliquer. Quand je ne le pourrais, toujours est-il qu'elle existe dans mon esprit, ce qui suffit pour la thèse que nous poursuivons; car, avec cette seule notion, la métaphysique de la Nature va changer de face. Mais je vais plus loin. Vous m'accordez que cette notion de force, dont la réalité est hors de doute, a pour origine la conscience, convaincu comme moi que l'expérience sensible ne peut nous la donner. Vous contestez seulement que l'esprit, même aidé de la raison, puisse passer par l'induction de la notion de la force personnelle et *humaine* à la notion de force simple, applicable aux causes extérieures, regardant comme arbitraire l'abstraction qui rend cette induction possible. Je crois cette abstraction plus naturelle que vous ne le dites. D'abord il est évident que l'esprit humain la fait, puisqu'il arrive à la notion de force simple. Et comment ne la ferait-il pas, pour peu qu'il lui vienne à la pensée de conclure de l'effet à la cause? Le mouvement intérieur dont il a conscience étant une sensation, une pensée, une passion, une volition, lui fait nécessairement concevoir la cause moi comme une personne, une âme, un esprit; mais comme les mouvements extérieurs n'ont aucun de ces caractères et consistent dans de simples phénomènes mécaniques, physiques ou chimiques directement constatés par l'expérience, il est tout naturel que l'esprit conclue de ces mouvements à l'existence de causes analogues, c'est-à-dire de simples forces, mécaniques, physiques ou chimiques. Ne mettre dans la cause que ce qui est manifeste dans l'effet, voilà tout le secret de l'abstraction qui vous semble si difficile.

Il n'y a pas de raisonnement plus simple et plus ordinaire.

Le Savant. — Je ne vois plus de difficulté après votre explication. Voilà donc l'esprit humain bien et dûment en possession de l'idée de force, et parfaitement libre de l'appliquer à toutes les causes invisibles et inconnues des mouvements extérieurs. Où voulez-vous en venir maintenant?

Le Métaphysicien. — Vous ne le voyez pas? J'ai trouvé le principe de la métaphysique, comme Archimède la solution de son problème. De même que toutes les propriétés de la réalité sensible se réduisent à des mouvements, de même toutes les causes de ces mouvements se réduisent à des forces. Des mouvements et des forces, voilà toute la réalité, toute la Nature : cela suffit pour construire le monde et pour l'expliquer.

Le Savant. — Si j'étais encore sous le joug de l'imagination, je vous dirais que la force, rien que la force, me paraît une étoffe bien subtile pour en faire les corps. Mais cette fée de l'intelligence a cessé de m'abuser de ses représentations illusoires; je vois clair dans la réalité, et je suis prêt à vous suivre dans votre philosophie toute dynamique.

Le Métaphysicien. — Rien de plus simple que cette philosophie. Aux particules étendues, aux atomes des mécanistes, il ne s'agit que de substituer des forces. Quant à la composition, à la constitution, aux transformations des corps, à leurs actions, à leurs influences diverses et réciproques, à tous les phénomènes et à toutes les lois du Cosmos, rien n'est à changer aux résultats acquis de l'expérience et de l'induction. La philosophie dynamique les explique par des forces, au lieu de les expliquer par des atomes; seulement son principe a sur l'hypothèse des atomes l'avantage

d'être tout à la fois conforme à l'expérience et à la science.

Le Savant. — S'il en est ainsi, la métaphysique a enfin trouvé la solution du problème. Il me semble bien qu'elle est dans la bonne voie; mais elle est si habile à donner à tout la couleur de la vérité que je crains toujours de m'y laisser prendre. Nous ne saurions trop assurer notre point de départ avant d'aller plus loin.

Le Métaphysicien.—Je le veux bien. D'abord constatons ceci, que le principe des forces n'est plus une hypothèse, comme le principe des atomes. Celui-ci était une induction tirée d'une fausse notion des corps, d'une notion empruntée à l'imagination et à la géométrie. L'atome n'est possible qu'autant que la matière a pour propriété fondamentale l'étendue. Or, comme l'étendue n'est qu'une propriété de l'espace, l'atome n'est plus qu'une hypothèse sans base. Celui-là, au contraire, est une induction fondée sur l'expérience et la réalité. Puisque les phénomènes qui constituent la réalité sensible se réduisent à de simples mouvements, les principes de ces phénomènes ne peuvent être que des causes. Et, comme l'expérience intime vient transformer ces causes en forces, nous arrivons naturellement et sans hypothèse aux vrais principes des choses. Voyez l'enchaînement des idées, s'il est possible d'en trouver un plus simple et plus logique : des mouvements aux causes, la transition est forcée, à moins de nier le principe de causalité; des causes aux forces, le passage n'est pas moins nécessaire, puisque la seule cause dont nous ayons réellement connaissance nous est donnée comme une force. Voyez les idées en elles-mêmes, s'il est possible qu'elles aient un fondement plus solide, étant fondées dans l'expérience même. La notion de mouvement est la seule notion vraiment expérimentale de la matière; toutes

les autres ne sont que des conceptions rationnelles ou imaginaires. La notion de force est encore une notion de l'expérience, de cette expérience intime qu'on nomme la conscience. Ici donc rien n'est donné à l'imagination ni à l'hypothèse ; nous sommes dans le vrai, dans le vif de la réalité. S'il y a une philosophie positive au monde, dans la légitime acception du mot, c'est la philosophie dynamique, qui, laissant les apparences de côté, pénètre au fond des choses, sans autre flambeau que l'expérience.

Le Savant. — Je n'ai rien à vous répondre, et pourtant j'hésite encore à accepter votre explication. Quand l'esprit veut se faire une idée de la substance simple, du principe constituant des corps, je comprends qu'il ne s'arrête qu'à la force, seule chose qu'il puisse concevoir comme absolument simple ; mais lorsque avec ces éléments tout immatériels, avec ces forces, il s'agit de constituer, de composer la réalité corporelle, je n'y vois plus aussi clair. Il me semble que cela est tout aussi difficile à expliquer que la formation des corps au moyen de ces abstractions qu'on appelle des points géométriques.

Le Métaphysicien. — Prenez donc garde que c'est toujours l'imagination qui offusque votre intelligence de ses fausses visions. Ne pouvant se représenter les corps autrement que comme étendus, votre esprit a peine à se détacher de cette idée, que l'étendue est la propriété fondamentale des corps, et alors il ne conçoit pas comment l'étendue peut se composer de forces. Mais si vous prenez pour ce qu'elle vaut cette représentation tout imaginaire des corps, et que vous réduisiez la réalité sensible à ses vrais éléments, c'est-à-dire aux phénomènes physiques et chimiques que nous atteste l'expérience, qu'y trouvez-

vous, sinon des mouvements, et par suite des forces dont l'expansion et la contraction, la composition et la décomposition, la condensation ou la dispersion expliquent toutes les transformations et toutes les propriétés de la matière? Rien de plus simple alors et de plus intelligible. Aux gens qui ont l'habitude de tout voir, de tout juger par les yeux et les sens, les forces semblent de pures abstractions métaphysiques. Le savant, le physicien n'en juge point ainsi : les forces, pour lui, sont des principes aussi *physiques* que possible, c'est-à-dire susceptibles, dans leurs manifestations diverses, de masse, d'étendue, de forme, de quantité, de tout ce qui peut être soumis à l'analyse et au calcul. Les corps conservent toutes leurs propriétés, comme dans la théorie des atomes; il n'y a de différence que dans l'explication. La masse n'est plus la quantité de matière inerte qui ne se meut que par une impulsion communiquée, hypothèse gratuite et absurde : c'est la quantité de forces vives qui se meuvent par attraction. L'étendue n'est plus une continuité d'atomes juxtaposés, mais la simple coexistence des forces élémentaires dans l'espace. La forme n'est qu'une limitation de l'étendue, c'est-à-dire de l'espace, correspondante à telle ou telle direction des forces qui se combinent. Quant à la quantité réelle, c'est une propriété qui ne se mesure que par la balance; il faut se garder de la confondre avec cette quantité abstraite dont traitent les mathématiques, et qui n'en est que le signe numérique ou géométrique.

Le Savant. — Je comprends bien tout cela; mais je ne puis m'expliquer comment de simples principes sans étendue, comme les forces, peuvent produire une réalité que l'imagination se représente étendue.

Le Métaphysicien. — Nous y voilà enfin : ce n'est pas la

réalité elle-même que vous trouvez inexplicable par la théorie des forces, c'est seulement votre représentation. Je vous l'accorde; je ne vois pas plus que vous de rapport assignable entre la notion de force et la représentation d'étendue. Mais qu'en voulez-vous conclure? N'en est-il pas absolument de même de toutes nos autres sensations? Quel rapport ont les sensations d'odeur, de saveur, de couleur, de solidité, etc., avec les propriétés physiques et chimiques dont se compose la notion expérimentale des corps? Toutes nos sensations, aussi bien celles de la vue et du toucher que celles du goût, de l'odorat et de l'ouïe, sont des faits primitifs et irréductibles, qu'il ne faut pas songer à expliquer par les propriétés ou les principes des choses, et qui résistent aux tentatives de toute métaphysique, aussi bien mécanique que dynamique. Ce ne sont pas ces sensations qu'il s'agit d'expliquer, mais la réalité elle-même avec ses véritables propriétés, ses propriétés physiques et chimiques. Or vous venez de voir que rien n'est plus simple. Puisque la réalité se réduit à des mouvements, elle ne peut avoir pour principes que des forces.

Le Savant. — Votre assimilation des représentations de l'étendue aux autres sensations me paraissant parfaitement exacte, je suis pleinement convaincu sur ce point, et je vous accorde que la théorie des forces est conforme à l'expérience.

Le Métaphysicien. — Et vous pourriez ajouter à la science. De même que la philosophie mécanique trouve surtout ses arguments dans la vieille physique, de même la philosophie dynamique s'inspire des idées et des découvertes de la nouvelle. Si les géomètres ont été de tout temps des *mécanistes*, depuis Pythagore jusqu'à Descartes, les physiciens ont toujours été plus ou moins *dynamistes*, depuis Thalès jusqu'aux

naturalistes de notre temps. La philosophie naturelle s'est constamment developpée sous les influences contraires de la géométrie et de la physique. Tous les philosophes dynamistes de la Grèce, Thalès, Héraclite, Empédocle, Anaxagore (dont la doctrine n'est qu'un spiritualisme timide et inconséquent) et les autres philosophes ioniens se sont plus ou moins adonnés à des recherches physiques. Aristote, le premier physicien et le plus grand naturaliste de l'antiquité, est le père du *dynamisme* le plus original et le plus profond que le génie humain ait conçu. C'est par l'*acte* qu'il explique tout, depuis l'être le plus élémentaire jusqu'à l'être par excellence, l'Intelligence divine. Or cet acte dont il fait l'essence, la cause, la fin de toute chose, c'est l'être en action, tel que nous le révèle l'expérience et surtout la conscience, ce sanctuaire intime de l'activité, de la force la plus parfaite, l'esprit. Tout être, oute réalité, dans la physique d'Aristote, est mouvement, acte, forme et force. La *matière* des atomistes et des géomètres, l'*idée* des platoniciens, tout ce qui, chez les différentes écoles, était posé comme la substance même des choses, Aristote le considère comme une pure virtualité, c'est-à-dire comme une abstraction.

Le Savant.—J'ai beaucoup d'estime pour Aristote, surtout depuis que la critique moderne l'a montré sous son vrai jour. Mais enfin sa physique est bien vieille, et je voudrais des autorités plus modernes pour votre théorie.

Le Métaphysicien. — Si j'ai rappelé Aristote, c'est moins comme autorité que comme exemple de la profonde affinité qui existe entre les *physiciens* et les dynamistes. Mais si vous voulez des autorités plus modernes, je n'aurais que l'embarras du choix. Je ne vous citerai que Leibnitz, l'inventeur des monades, l'adversaire triomphant de la phy-

sique mécanique de Descartes et de Spinosa, le père du *dynamisme*, tel que nous venons de l'exposer. C'est celui-là qui a soufflé sur les vaines substances de la physique cartésienne et sur les fausses réalités de l'imagination, et par la puissante intuition de son génie a commencé dans la philosophie naturelle une révolution que tous les développements et tous les progrès des sciences physiques n'ont fait qu'accomplir! Après ses belles discussions sur l'espace, qui peut soutenir aujourd'hui que l'espace est autre chose que la simple coexistence des choses? Après ses profondes analyses de la substance, qui représenterait encore la matière comme un substrat inerte, fond immobile des mobiles phénomènes dont se compose la scène du monde? Qui a mieux montré que Leibnitz l'origine, la nature, le rôle de la notion de force partout substituée à une vague notion de substance, comme le principe, la racine, l'essence de toute réalité?

LE SAVANT. — Je vois que votre théorie a pour elle de nombreuses et graves autorités. Mais la philosophie mécanique n'en manque pas non plus, ainsi que nous l'avons vu. J'en voudrais une confirmation plus authentique.

LE MÉTAPHYSICIEN. — Eh bien! laissons l'histoire et prenons la science elle-même dans ses résultats les mieux acquis. Savez-vous qui a fait justice de cette fausse distinction des qualités premières et des qualités secondes des corps, sur laquelle se fondait principalement la philosophie mécanique? Ce n'est pas la métaphysique, qui l'a soutenue et l'enseigne encore dans ses écoles à l'heure qu'il est; c'est la science. Mettant de côté l'imagination et ses apparences, la géométrie et ses constructions, la physique moderne demande à l'expérience seule, à l'analyse, à l'induction les véritables propriétés des corps. C'est ainsi qu'elle renvoie à

la géométrie comme simples propriétés de l'espace, l'étendue, la figure, la divisibilité infinie des corps, et réduit la *matière* des corps à leur *masse*, c'est-à-dire à la propriété pour les parcelles des corps prises dans leur totalité, soit d'opposer la même résistance à l'action des forces motrices, soit d'exiger la même dépense de force pour prendre la même vitesse, quels que soient l'aspect et le mode d'agrégation des parcelles, et quelle que soit la nature de la force qu'on dépense pour leur imprimer le mouvement. Ce fond invariable et ténébreux, cette mystérieuse *substance* qui a fait le tourment de tant de grands et profonds esprits, et qui a été l'écueil de la métaphysique, la science moderne n'y voit qu'une simple quantité de forces, toujours la même à travers les modifications que le corps est susceptible d'éprouver. Vous voyez que la physique parle absolument le langage de la philosophie dynamique. Comme tous les phénomènes qu'elle observe ne sont que des mouvements extérieurs ou intérieurs, elle ne connaît ni ne comprend que des forces. Si elle parle encore d'atomes, de molécules intégrantes et indivisibles, c'est uniquement pour exprimer les résultats de ses analyses. Il est clair que les corps ont des principes constituants, forces ou atomes, qui se mélangent, se combinent dans certaines proportions, et sont soumis aux mêmes mesures de la balance, aux mêmes lois du calcul. Mais il n'y a pas un physicien de quelque portée aujourd'hui qui accepte la théorie des atomes comme l'expression des principes métaphysiques des choses. On s'en sert comme d'un moyen plus ou moins commode de représenter et de coordonner les résultats de l'analyse. Ce n'est que l'échafaudage tout extérieur et tout provisoire de la construction scientifique dont on n'emprunte les véritables matériaux qu'à l'expérience. . . . . . .

Le Savant. — Je vois en effet que l'expérience et la science sont d'accord avec la théorie des forces.

Le Métaphysicien. — C'était le point capital à établir. Non que la solidité de cette théorie ne puisse résister à l'analyse la plus rigoureuse; c'est là, au contraire, son triomphe. Mais nous avions à détruire un préjugé opiniâtre, d'autant plus dangereux qu'il se donne facilement un air de sens commun devant les esprits qui ne voient et ne connaissent que par l'imagination, c'est-à-dire devant la foule. Maintenant que ce point est acquis, les autres mérites de la théorie des forces sont trop évidents pour avoir besoin d'une longue discussion. Autant nous avons trouvé de difficultés et même d'impossibilités dans la philosophie mécanique pour expliquer le mouvement, les actions, les influences et les divers rapports des corps entre eux, les rapports de l'âme et du corps, de la matière et de l'esprit, l'origine du monde et le mystère de la création, autant la philosophie dynamique facilite la solution de tous ces problèmes. En effet, prenons d'abord le problème du mouvement de la matière; c'est le premier et le plus simple, et pourtant il est insoluble dans les diverses théories de la philosophie mécanique. Assurément le mouvement est un fait que toutes ces théories ne peuvent pas ne pas accepter. Mais soit que leur substance étendue se meuve elle-même, soit qu'elle reçoive le mouvement d'ailleurs, il est impossible de comprendre le phénomène du mouvement. Ces deux notions d'étendue et de force sont d'une nature si différente qu'on ne peut concevoir entre les deux propriétés ni rapport de dérivation, ni même un rapport de coexistence. Comment la force, principe immatériel, peut-elle engendrer la matière, principe matériel, ou en être engendrée? Comment

peut-elle la modifier ou en être modifiée? Comment peut-elle l'habiter ou la contenir? Autant de questions auxquelles la philosophie mécanique n'a jamais donné de réponses sérieuses. Elle est réduite tout d'abord à poser le dualisme de la matière et de la force, c'est-à-dire de commencer par un mystère. La philosophie dynamique supprime la difficulté, en supprimant l'un des termes. Du moment que toute substance se ramène à la force, rien de plus simple que le jeu des forces, leurs actions, leurs influences réciproques. Que ces forces si diverses d'intensité, de direction, de composition, soient primitivement homogènes ou hétérogènes, peu importe. Par cela même que ce sont des forces, elles ont entre elles une affinité naturelle qui permet d'expliquer tous leurs rapports. Les phénomènes ont beau varier à l'infini, s'unir, se séparer, se distinguer et se confondre, s'opposer ou s'harmoniser, il n'y a plus de mystère dans toutes ces actions et réactions, dans toutes ces oppositions et ces harmonies, puisque le monde entier est fait de la même étoffe.

Le Savant. — C'est ce qu'on ne peut nier.

Le Métaphysicien. — Et si vous passez du monde des forces mécaniques, physiques et chimiques au monde des âmes et des esprits, la supériorité de la philosophie dynamique devient encore plus frappante. Quels efforts n'ont pas faits en vain de tout temps les philosophes mécanistes pour expliquer l'action du corps sur l'âme et la réaction de celle-ci sur celui-là, comment le corps peut être le siége de l'âme, comment les facultés de l'esprit peuvent avoir des organes de développement qui leur correspondent, comment le principe des êtres, Dieu, crée des substances qui n'ont absolument rien de commun avec sa propre nature, comment il agit sur ces substances, gouverne, dirige, administre

l'univers qu'elles composent? La métaphysique a eu beau se mettre l'esprit à la torture, entasser subtilités sur subtilités, abstractions sur abstractions, elle n'a jamais pu arriver à une solution intelligible de ces questions. La philosophie dynamique supprime d'un *mot* cette montagne de difficultés. Si tous les principes des êtres, matière, nature, âme, esprit, Dieu, sont des forces, quoi de plus facile à concevoir que les rapports de toute sorte qui les unissent? Leurs actions, leurs influences, leurs inspirations, leurs communications n'ont plus rien de mystérieux.

Le Savant. — C'est encore ce qu'on ne peut contester. Je comprends maintenant toute la simplicité, toute la beauté et la grandeur de la théorie des *monades*. Quel dommage que Leibnitz ait gâté toute sa philosophie par son hypothèse de l'*harmonie préétablie?* Qu'avait-il besoin de nier l'action des substances les unes sur les autres, quand la *monadologie* en rendait l'explication si facile?

Le Métaphysicien. — L'*harmonie préétablie* n'est que l'exagération d'une profonde vérité. Leibnitz était si frappé de l'activité intime, spontanée et naturelle de tous les êtres, qu'il la crut suffisante pour expliquer toute espèce de mouvement de relation et d'impulsion, attesté par l'expérience, ne tenant aucun compte de la loi d'*inertie* sur laquelle est fondée toute la mécanique. Mais si l'honneur d'avoir trouvé la formule rigoureuse (je dis la formule, car la pensée est ancienne) du principe dynamique, appartient à Leibnitz, il faut reconnaître non-seulement qu'il a faussé cette philosophie par des hypothèses en contradiction avec les faits, mais encore qu'il l'a compliquée par des conceptions inutiles. Tout préoccupé d'éclectisme historique, il a voulu rattacher son dynamisme à la tradition, et y a mêlé les *idées*

de Platon, les *entéléchies* d'Aristote et les *formes substantielles* de la scolastique. Dégagez cette philosophie de tout élément historique, réduisez-la à son principe, en vous bornant à en tirer les conséquences naturelles, et vous en verrez sortir le monde tout entier, matière, nature, âme, esprit.

LE SAVANT. — Voulez-vous m'expliquer comment?

LE MÉTAPHYSICIEN. — Rien n'est plus facile. Vous avez vu que, dans la théorie des atomes, toutes les différences de degré, de forme, de composition, de constitution des corps, toutes les propriétés et facultés des êtres, depuis l'étendue jusqu'à la pensée, peuvent s'expliquer par la disposition et l'agencement des atomes. Il en est exactement de même des forces; du moment que le principe est admis, tout s'explique par le jeu et le concours des forces primitives. Changez un seul mot dans la théorie mécanique, mettez *force* au lieu d'*atome;* tout le reste peut être parfaitement conservé. Dans la théorie dynamique, les forces simples se composent et se décomposent, se condensent et se dilatent, se combinent et s'isolent absolument comme les atomes dans la théorie mécanique, pour produire l'infinie variété de phénomènes et d'êtres dont l'univers est le théâtre, engendrant progressivement le règne minéral, puis le règne végétal, puis le règne animal, puis le règne des esprits et des intelligences. Seulement cette transformation graduelle s'explique bien mieux dans le système des forces que dans celui des atomes, l'union, la combinaison, la fusion de ceux-ci ne pouvant jamais être aussi intime, aussi complète que l'union, la combinaison, la fusion de celles-là.

LE SAVANT. — J'admets cela. Quant aux transformations progressives des forces simples débutant par la matière

inorganique et finissant par l'âme et l'esprit, c'est une hypothèse qui ne me semble pas plus vraie dans la théorie des forces que dans celle des atomes. Ne m'avez-vous pas appris vous-même à ne pas confondre, dans le développement des êtres, les conditions avec les principes générateurs ?

Le Métaphysicien. — Cette distinction est en effet capitale, et d'une application fréquente dans toute philosophie qui suppose que les chose diffèrent entre elles de substance. L'âme a pour condition le corps ; elle ne peut l'avoir pour principe, puisqu'elle est d'une autre essence. L'intelligence a pour point de départ la sensation ; elle ne peut l'avoir pour principe, puisqu'elle en diffère de nature, et non pas seulement de degré. Mais, dans la théorie des forces, la substance de tous les êtres étant identique, il n'y a plus de raison de contester l'axiome énoncé ci-dessus, qui est vrai alors dans toute sa généralité. Puisque tout est force dans le domaine de la Nature, comme dans celui de l'Esprit, puisque les pierres, les plantes, les animaux, les hommes sont également des forces, quelle difficulté y a-t-il à expliquer par une différence de degré les propriétés diverses qui caractérisent ces êtres ? Pourquoi ne pourrions-nous pas dire que la pierre, la plante, l'animal, l'homme sont, de même que le gaz, le liquide, le solide, les divers états d'une même substance qui, en se condensant, en se compliquant, en s'organisant de plus en plus, acquiert successivement les propriétés physiques, chimiques, physiologiques, psychologiques que constate l'expérience ?

Le Savant. — En effet, je ne vois plus dans le monde du dynamisme que des forces, c'est-à-dire des substances de même nature, qui ne diffèrent entre elles que du simple

au composé. La pierre la plante, l'animal, l'homme ne sont que la même force, à divers degrés de composition, s'enrichissant, à chaque degré, d'une propriété nouvelle qui en fait un type à part. Voilà le monde expliqué dans sa composition, ainsi que dans l'infinie diversité de ses phénomènes et de ses êtres. La théorie des forces est si simple, si claire, si solide que pour cette fois la métaphysique peut dormir en paix. Il me semble qu'elle a trouvé la solution du problème. Mais je vous vois secouer la tête en signe d'incrédulité. Serait-ce encore une déception? Si ce n'est qu'un rêve comme le premier, je ne croirai plus, même à l'évidence, dans les questions de ce genre.

Le Métaphysicien. — Rassurez-vous. Le dynamisme n'est point, comme le mécanisme et le matérialisme, une pure imagination. Comme il repose sur l'expérience, il a un fond de vérité qui est tout à fait à l'épreuve de l'analyse et de la critique. Ce n'est pas sur ce point que porte mon doute. Le dynamisme est une vérité; mais est-il toute la vérité? Est-il le dernier mot de la métaphysique, suffit-il à l'explication complète des choses, répond-il à la question théologique comme à la question cosmologique, et dans cette dernière même, va-t-il au fond de l'être, au principe *absolu*, voilà le problème que je me pose et qu'il nous faut résoudre avant de savoir si le but de notre recherche est atteint.

Le Savant. — Il me semblait que le principe dynamique, la force, répondait à tout, aux problèmes de la fin, de l'essence, aussi bien que de la substance et de la cause des êtres.

Le Métaphysicien. — C'est ce qu'il faut examiner. N'êtes-vous pas frappé comme moi de l'analogie des constructions dynamiques et mécaniques? Sauf la substitution de la force

à l'atome, dont je confesse l'importance, le *dynamisme* explique toutes choses, comme le *matérialisme*, par des compositions et des décompositions, des condensations et des dilatations, des combinaisons et des séparations, ramenant ainsi à la pure mécanique les principes des phénomènes physiques, chimiques, physiologiques et psychologiques. Or cette explication n'est pas plus légitime dans une théorie que dans l'autre. Que les principes des choses soient des atomes ou des forces, il n'y a pas plus de raison de transformer en une véritable génération la gradation des phénomènes naturels. Parce que la simple *force* est la base de l'*âme* et de l'*esprit*, on n est pas en droit d'en conclure qu'elle en est le principe; parce que les propriétés physiologiques et psychologiques des êtres supposent leurs propriétés physiques et chimiques, il ne s'ensuit nullement qu'elles en soient les produits.

Le Savant. — Ici vous me semblez en contradiction avec vous-même. Ne m'avez-vous pas dit tout à l'heure que, les forces étant toutes des substances de même nature, il ne pouvait plus y avoir qu'une différence de degré entre les êtres qui forment l'échelle de la vie universelle?

Le Métaphysicien. — Je l'ai dit. Mais, en y regardant de près, je craindrais d'avoir tiré d'un principe vrai une conclusion hasardée, si ce point n'était éclairci par une distinction. Tout phénomène étant un mouvement, toute cause étant une force dans la théorie dynamique, l'identité de substance s'ensuit nécessairement. Grave difficulté de moins pour l'explication des rapports qui lient les êtres entre eux! Mais cette identité de *substance* n'implique nullement l'identité de *nature*.

Le Savant. — Ceci me semble un peu subtil. Est-ce que

substance et *nature* d'un être ne sont point deux expressions d'une même notion?

LE MÉTAPHYSICIEN. — Pas tout à fait. La substance d'un être est le principe élémentaire, la *base*, l'étoffe en quelque sorte dont il est formé, tandis que sa nature est sa *forme*, son *essence* propre, c'est-à-dire la propriété ou l'ensemble des propriétés qui le caractérisent. C'est une distinction que j'ai déjà développée dans ma réfutation du matérialisme. Ainsi, dans l'être humain, la *substance* proprement dite est l'ensemble des forces qu'on nomme le *corps* ou appareil organique, et l'*essence* est la force ou le système des forces qu'on appelle *âme* ou *esprit;* d'où il suit que l'identité de *substance* n'exclut point la différence de *nature.* En admettant que tous les êtres soient ou des forces ou des systèmes de forces, ces forces n'en sont pas moins hétérogènes, au témoignage de l'expérience dont l'autorité est souveraine en ce point. Or cette hétérogénéité des êtres qui s'échelonnent de la pierre à l'homme, n'est pas plus facile à expliquer par des opérations mécaniques que la différence de substance. Que le même système de forces qui fait la pierre, fasse la plante, fasse l'animal, fasse l'homme, sans autre modification qu'une combinaison ou une constitution différente de ces forces, c'est ce que la théorie des forces n'est pas plus en mesure d'établir que la théorie des atomes. Ce progrès de la Nature ou reste inexplicable, ou s'explique par des principes puisés à une autre source que l'expérience, et qui dépassent le dynamisme aussi bien que le matérialisme.

LE SAVANT. — Il faut bien en convenir.

LE MÉTAPHYSICIEN. — Commençons donc par réduire la théorie des forces à sa véritable portée. Elle explique les phénomènes et les êtres du monde de la mécanique. C'est

quelque chose sans doute ; c'est beaucoup plus que ne peut faire la théorie des atomes, qui n'explique rien. Mais enfin l'ensemble des phénomènes physiologiques et psychologiques, le monde de la vie, de l'âme et de l'esprit, c'est-à-dire la plus riche et la plus belle partie du Cosmos, échappe au dynamisme. Et encore ne puis-je vous accorder cela sans réserve.

Le Savant. — Comment ! vous disputeriez au dynamisme l'empire de la mécanique ? Où voulez-vous donc qu'il règne, si ce n'est là ?

Le Métaphysicien. — C'est son monde en effet. Mais il n'y suffit point seul à tout expliquer. N'oubliez pas que c'est le monde de l'harmonie, et qu'une géométrie sublime en règle tous les mouvements. Le système astronomique en est un merveilleux exemple. Or comment en expliquer la régularité, la symétrie, l'ordre, l'unité, sans l'intervention d'un principe supérieur qui, placé au sein ou en dehors de ce monde, en surveille, en dirige, en gouverne les mouvements ? Allez-vous dire, comme on l'a fait pour les atomes, que l'ordre universel est le résultat de la simple rencontre des forces qui se développent dans l'espace ? Alors, quelque idée que vous vous fassiez de cet ordre universel, vous vous mettez dans l'impossibilité absolue d'en rendre compte. Je veux bien que le dessein du monde ne soit point celui que rêvent nos docteurs des causes finales, et que la Providence soit tout autre que ne la font nos théologiens anthropomorphistes ; j'admets que ce dessein ne soit pas autre chose que l'*échelle* des degrés que monte la Nature pour s'élever de la matière brute à l'âme et à l'esprit, que cette Providence ne se manifeste que par l'ensemble des lois universelles qui régissent le monde physique et le

monde moral. Toujours est-il que votre système de forces éparpillées à l'infini dans l'espace, où elles se jouent capricieusement, n'explique pas mieux que les atomes d'Épicure la régularité des mouvements, la constance des types, le concours harmonieux des causes, le progrès universel de la Nature vers la perfection, tout ce qui mérite de plus en plus à l'univers le beau nom de Cosmos, à mesure que la science le connaît et le comprend davantage. Du moment que vous supposez la substance des choses, force ou matière, ainsi disséminée à l'infini, il vous devient impossible de concevoir l'ordre, l'harmonie, l'unité de la vie universelle, à moins de recourir à l'intervention d'un moteur et d'un régulateur étranger. Que si vous répugnez au *machina Deus*, comme à une hypothèse peu scientifique et qui soulève des difficultés d'un autre genre, il vous faut renoncer à votre théorie des *forces* multiples ou du moins la subordonner à la conception d'une Substance unique, force, âme, esprit universel, par laquelle s'explique le système du monde. Vous voyez que, si le dynamisme n'est pas faux comme le matérialisme, il est insuffisant.

Le Savant. — Je suis forcé d'en convenir.

Le Métaphysicien. — Ce n'est pas encore tout. Assurément la théorie des forces est un grand progrès sur la théorie des atomes, en ce qu'elle substitue à une notion illusoire et toute d'imagination une notion *positive* et tout expérimentale; mais il ne faudrait pas la considérer comme le dernier mot de la théorie de la substance. Une force est bien quelque chose de plus que la cause inconnue d'un mouvement observé, puisqu'elle a son type dans la force intime et personnelle dont nous avons conscience. Mais enfin, en pénétrant jusque-là, sommes-nous bien sûrs d'avoir atteint la limite

extrême de l'être, le dernier fond de la substance? En sommes-nous sûrs, même pour notre propre substance, notre âme, notre esprit? Cette force que nous sentons en nous, ces forces étrangères que par induction nous concevons dispersées dans toute la Nature, se suffisent-elles à elles-mêmes en tant que substances? Ne supposent-elles rien, absolument rien au delà, au fond de leur propre nature? Devons-nous y voir autre chose que les énergies diverses, individuelles, par conséquent essentiellement distinctes et formant autant d'êtres à part, mais enfin les simples énergies de la Substance universelle, telle que la conçoit le panthéisme, ou les créations libres d'une Cause indépendante du monde, telle que la comprend le théisme ordinaire, ou enfin les émanations naturelles et incessantes d'un Principe inépuisable, tel que le représente l'imagination orientale? Voilà les difficultés que soulève la théorie des forces, présentée comme le dernier mot de la métaphysique. Elles sont graves et me semblent dépasser la portée du dynamisme, ainsi que de toute philosophie uniquement fondée sur l'expérience.

Le Savant. — Vous semblez attribuer au mot *substance* une portée transcendante que je n'ai jamais trop comprise. Pour moi, je vous avoue que je n'y vois pas tant de mystère. La notion de substance, si on la dépouille de son prestige *ontologique*, me paraît très simple et entièrement réductible à l'expérience Prenons pour exemple la substance matérielle. La scolastique et même la métaphysique moderne ont entassé sur ce mot je ne sais combien de difficultés et de problèmes insolubles. Chaque système, avec la prétention d'éclaircir le nuage, n'a fait que l'épaissir. La physique est venue qui, par le seul procédé de l'analyse, a fixé le sens

précis et la vraie portée de cette notion. Parmi les propriétés des corps, elle en distingue une qui est invariable, indestructible, commune à tous les corps, quels qu'en soient l'état, la forme ou le degré; je veux parler de la *masse*, c'est-à-dire de cette propriété qu'a la réalité sensible de ne pouvoir être augmentée ni diminuée, quant à son poids total, quels que soient l'aspect et le mode d'agrégation des parcelles qui la composent, et quelle que soit la nature de la force qu'on dépense pour leur imprimer le mouvement. Or, comme cette propriété semble la seule qui persiste après la destruction ou le changement du corps, en restant invariable dans la collection des parties, la physique en compose sa notion de la *matière*. Y a-t-il rien de plus clair, de plus précis, de plus expérimental, de moins *ontologique?* Voilà pour la substance matérielle. *Ab uno disce omnes*. Voulez-vous un second exemple pris dans un ordre d'idées tout différent? La métaphysique ne s'est pas moins exercée sur la question de la substance spirituelle, et Dieu sait ce qu'elle a imaginé de subtilités et d'hypothèses pour arriver à pénétrer le secret qu'elle s'était plu à inventer. Que n'a-t-on pas dit sur la nature de l'*âme* et de l'*esprit?* La raison humaine n'y ayant pas suffi, il a fallu recourir aux révélations mystérieuses. Et pourtant quoi de plus simple que la notion d'*esprit*, telle que l'entend la psychologie, c'est-à-dire la science expérimentale de la nature humaine? L'esprit est-il autre chose que la force une, identique, personnelle, libre, consciente et raisonnable, que chaque homme sent en soi? Que savez-vous, qu'avez-vous besoin d'en savoir davantage? Or c'est l'expérience intime qui vous instruit de tous ces attributs, éléments constituants de la notion d'*esprit*. Voilà deux exemples qui me semblent démontrer que nous

n'avons nul besoin de recourir à une autre faculté que l'expérience, à une autre théorie que le dynamisme pour nous faire une idée juste, précise, complète de la *substance*.

LE MÉTAPHYSICIEN. — Je vois que nous ne nous entendons pas parfaitement sur ce mot. Sans y attacher le sens mystérieux que lui donne une science aussi vaine qu'ambitieuse, qui s'est décorée du nom pompeux d'*ontologie*, je sens que la notion de force, même de force vive, comme celles que conçoit le dynamisme, n'épuise pas la notion de substance. L'esprit humain serait trop heureux de voir si clair et si avant au fond des choses. Certainement la philosophie dynamique, par l'expérience et l'analyse, l'initie à la vie, à la nature, à l'être des choses, bien autrement que la philosophie mécanique qui le retient aux représentations illusoires de l'imagination, bien autrement que la métaphysique ontologique qui le repaît de creuses abstractions. Mais, si précise et si profonde qu'elle soit, la notion de force ne me semble point encore adéquate à l'idée de substance. Ainsi, pour reprendre votre exemple de la notion expérimentale de la matière, il ne faut point croire que la notion de *masse* soit identique avec la conception de la *substance* des êtres naturels. Cette *masse* est bien la matière proprement dite, et les physiciens ont raison de lui donner ce nom. Mais qu'est-elle, en dernière analyse, sinon une force simple ou composée? C'est la force en tant qu'elle agit et exerce une pression. De même, c'est aussi à une force plus intime, plus organique, plus une sans doute, que se ramène la notion d'*esprit* dont la personne humaine nous offre le type. Or, si je vous accorde que la notion de force suffit parfaitement à caractériser les êtres individuels, à en exprimer la nature

propre et l'essence intime, je n'admets pas qu'elle atteigne le fond et la racine même de la substance. Si l'expérience est satisfaite après avoir pénétré jusqu'à ce degré de la réalité, il y a telle autre faculté qui ne l'est pas. L'esprit sent que la force, si intime qu'elle soit à l'être, n'en est qu'une manifestation, qu'un acte, qu'un phénomène; qu'il a beau se flatter d'avoir saisi l'être lui-même, qu'il n'a mis la main que sur l'apparence, que la vraie substance lui échappe, qu'il en est séparé par un abîme. Quand il n'aurait d'autre raison d'en douter que l'éparpillement infini de cette substance en forces individuelles, il ne pourrait s'arrêter au dynamisme. Le principe de l'unité, en tout et partout, dans la catégorie de la substance, aussi bien que dans celle de la cause et de la fin, est une loi aussi simple qu'impérieuse pour la pensée. Tant que la pensée n'a point atteint l'unité, l'unité de fin, l'unité de cause, l'unité de substance, c'est le signe certain qu'elle n'est point parvenue à son terme.

Le Savant. — Je comprends tout cela, mais je crains toujours que la vieille abstraction de la *substance* ne vous fasse illusion. Est-ce que vous croiriez encore à un *substrat* inerte, à un fond immobile sur lequel se dessine la mobile variété des apparences *phénoménales*, en un mot, à un *dessous* des choses?

Le Métaphysicien. — Je ne suis pas plus dupe que vous de cette distinction scolastique dont Leibnitz a fait bonne justice. Pour moi, phénomènes et substance, modes et sujet, être et actes sont de simples points de vue d'une seule et même réalité au fond. Si vous les séparez, vous n'avez plus que des abstractions. Je vais plus loin; je pense avec Aristote et Leibnitz que l'être des choses est dans leur forme, leur

acte, et non dans leur puissance ou simple virtualité ; que c'est à l'expérience seule, nullement à la dialectique, à la spéculation abstraite et à la *raison* elle-même, qu'il faut demander la connaissance intime, la définition *spécifique* et scientifique de chaque être. Ainsi je ne suis pas de ceux qui, sous la force personnelle, intelligente et libre, *sui conscia, sui compos*, dont nous avons le sentiment intime, cherchent encore l'être, le sujet individuel. Je crois que l'expérience nous en livre tout le secret, et que toute spéculation ultérieure, en ce qui concerne l'être individuel, est superflue. Je pense de même que, pour tous les êtres individuels dont se compose la Nature, la notion de force épuise la notion du sujet. Ce que je soutiens, c'est que l'expérience s'arrête à la notion des individus; c'est que l'esprit humain, réduit à ses données, ne peut concevoir l'univers autrement que comme une simple collection de forces individuelles. Comment ces forces arrivent-elles à correspondre, à concourir, à conspirer de manière à former un tout, un système, une harmonie universelle, le Cosmos en un mot, c'est ce qui reste à expliquer. Voyez l'embarras de l'esprit borné au dynamisme. Il ne peut se refuser à reconnaître cet ordre du monde que l'expérience lui atteste, et il lui est impossible de s'en rendre compte. Est-il raisonnable, est-il possible de l'y enfermer, de contenir ses aspirations, de limiter sa pensée, de lui dire : « Tu n'iras pas au delà de ce que tu connais, tu te reposeras dans un mystère ? » Encore si ce mystère n'était qu'un obstacle à l'essor de la pensée, un nuage impénétrable à sa lumière, l'esprit pourrait s'y arrêter de guerre lasse. Mais ce mystère est une impossibilité logique, une abstraction. Quand je dis abstraction, je ne veux pas dire que la notion de force soit vide de réalité, comme la notion d'étendue. J'entends

seulement qu'elle ne se suffit point à elle-même. Si précise et si positive qu'elle soit, elle n'en suppose pas moins un fondement que l'expérience ne peut donner. Analysez bien la notion de substance, et vous verrez qu'elle n'est pas entièrement empirique. Après les révélations les plus complètes, les plus intimes de l'expérience, il reste toujours quelque chose d'obscur, mais de nécessaire, un je ne sais quoi, si vous voulez, qui n'est susceptible d'aucune définition, d'aucune notion précise, mais que l'expérience ne peut atteindre, que l'esprit entrevoit sans le saisir réellement, à la lumière d'une faculté supérieure dont nous parlerons plus tard. Que cet aspect nouveau de la vérité nous apparaisse comme un principe distinct ou inséparable du monde, comme un Dieu créateur et organisateur, ou comme la Substance universelle elle-même, fond commun de toutes les forces individuelles, c'est un problème à résoudre. Il n'en est pas moins vrai que, si vous supprimez cette conception de la substance, dont les caractères propres sont l'infini, l'absolu, le nécessaire, l'universel, tous attributs étrangers et même contradictoires à l'expérience, vous n'avez plus que des phénomènes sans base, des manifestations sans fond, des actes et des forces sans *Principe*, je ne dis pas sans sujet, des mouvements et des lois sans but, un monde sans plan, sans unité. En faut-il davantage pour établir l'insuffisance métaphysique du dynamisme?

Le Savant. — Cette insuffisance m'est bien démontrée, en ce qui concerne le principe de direction, d'organisation, d'harmonie et d'unité des mouvements de la Nature. Mais que le dynamisme ne suffise pas entièrement à la notion de *substance*, c'est ce que j'ai encore peine à comprendre. Vous avouez que la notion de force épuise l'idée du sujet indivi-

duel. Quelle différence voyez-vous donc entre le *sujet* et la *substance?* J'aime les distinctions nettes et point trop subtiles. Je crains qu'ici, contre votre habitude, vous ne vous laissiez abuser par une simple différence de mots.

Le Métaphysicien. — Je persiste à croire que, sous cette différence de mots, il y a une certaine différence d'idées. Mais permettez-moi d'abord de prendre acte de votre aveu sur l'insuffisance du dynamisme quant au reste; en sorte que, lors même que je ne parviendrais point à vous convaincre sur ce point délicat, ma thèse n'en serait pas moins solidement fondée.

Le Savant. — C'est bien entendu. Mais vous m'avez fait entrevoir sur cette obscure question de la substance une lueur qui me semblerait une illusion, si vous ne parveniez à lui donner l'évidence de la lumière.

Le Métaphysicien. — Je vais essayer de le faire. Si l'esprit était réduit à l'expérience, il serait tout de même frappé des caractères d'ordre, d'harmonie, d'unité du Cosmos, puisque ce sont des faits attestés par l'expérience; mais il n'en pourrait jamais trouver l'explication. De là pour lui la nécessité de chercher ses principes à une tout autre source. Il en est de même pour la question de la substance. Si l'esprit n'avait d'autre lumière que l'expérience, il ne verrait rien au delà de la force, et s'en tiendrait à cette notion si nette et si précise de l'*individualité*. Mais éclairé par une autre lumière, que nul ne peut contester, quelque nom qu'on lui donne, l'esprit voit, *conçoit*, au delà de ses intuitions empiriques. Par delà le fini, le contingent, le relatif, l'individuel, il conçoit l'infini, le nécessaire, l'absolu, l'universel; par delà la force qui fait l'individu, il conçoit la *substance* qui fait l'unité de l'Univers. Notez bien la différence des

termes : toute la question est là. Il *connaît* la force, il *conçoit* la substance. De la première il sait ce qu'elle est et tout ce qu'elle est ; il peut la prendre sur le fait et la décrire ; il en a une notion positive, une vraie *connaissance*. De la seconde il sait seulement ce qu'elle n'est pas, il ne peut la définir qu'en opposition avec les objets de l'expérience, les êtres individuels ; il n'en a qu'une notion négative, une simple *conception*. Comprenez-vous maintenant que les notions d'être individuel, de force et de substance ne soient pas identiques ?

LE SAVANT. — Pas encore parfaitement. J'accorde que nous ne connaissons pas toutes les substances. Ainsi nous ne pouvons que concevoir par induction les substances extérieures. Nous ne concevons également que par un effort de spéculation la Substance infinie, nécessaire, absolue, universelle qui est Dieu. Mais est-ce que nous ne connaissons pas la substance que nous sommes ? Est-ce qu'il est possible d'en désirer une notion plus intime, plus profonde, plus précise, plus directe, plus susceptible de définition et de description ?

LE MÉTAPHYSICIEN. — Vous confondez la notion de *substance* avec la notion du *sujet individuel*. La notion de l'individualité, de la personnalité dont nous avons conscience, est aussi complète, aussi parfaite que possible ; et c'est créer inutilement une difficulté que de chercher un complément dont elle n'a nul besoin. C'est ainsi qu'à mon avis la plupart des métaphysiciens ont grand tort de se mettre l'esprit à la torture pour trouver ce qu'il y a au fond de ces notions d'âme et d'esprit. Ce qui y est, rien de plus facile à découvrir. Il n'y a, ni ne peut y avoir autre chose que ce que l'expérience intime y a mis, c'est-à-dire l'unité indivisible, l'identité personnelle, l'activité spontanée, l'intelligence, la volonté libre

et tous les autres attributs que nous *sentons* en nous. Les notions d'*âme* et d'*esprit* se composent uniquement de ces propriétés, auxquelles il est impossible à la pensée d'ajouter autre chose que des mots. J'en dis autant de la notion de tous les êtres individuels ; l'expérience suffit à la remplir tout entière. Mais s'il ne faut rien chercher au delà des données de l'expérience, pour compléter la notion de l'*individualité*, il n'y a pas moins lieu de se demander si tout finit aux individus, s'ils ont en eux-mêmes, non-seulement le principe de leurs mouvements, la raison dernière de leurs actes, mais encore le fond, la racine, la *substance* enfin de leur être. Et comme la négative est évidente, l'esprit est invinciblement conduit à la conception d'un principe *substantiel* des êtres individuels, c'est-à-dire d'un principe qui seul subsiste à titre de substance, soit que les êtres individuels n'en soient que les manifestations, comme le veut le panthéisme, soit qu'ils en soient les œuvres ou les effets distincts et séparés, ainsi que le comprend le théisme. Mais, dans les deux hypothèses, l'existence *substantielle* n'en est pas moins propre, exclusivement propre à l'Être infini, absolu, nécessaire, universel, que l'expérience ne peut atteindre et que la raison seule conçoit. Donc les deux notions d'individualité et de substance sont bien distinctes. Et s'il est évident que l'expérience suffit pleinement à vous donner l'une, il ne l'est pas moins qu'elle ne peut vous donner l'autre. Donc le dynamisme, qui ne dépasse point le principe de la force, ne va pas jusqu'au fond des choses et s'arrête à une réalité positive, mais sans base et sans principe, c'est-à-dire à une impossibilité logique.

Le Savant. — Je vous abandonne le dynamisme. Mais je ne suis pas aussi convaincu de l'insuffisance de l'expérience

elle-même. La force simple n'est pas le seul principe que nous donne l'expérience intime; c'est à cette source que nous puisons toutes nos notions sur l'âme et l'esprit. Et même n'avons-nous pas remarqué que ces notions sont des perceptions directes et immédiates de l'expérience intime, tandis que la notion de force *naturelle* n'est qu'une induction? S'il en est ainsi, il me semble que l'expérience fournit tous les principes nécessaires à l'explication du monde. Il n'y a qu'à faire ce dont Socrate nous a donné l'exemple, à transporter dans l'explication des phénomènes cosmologiques les principes même des phénomènes moraux, c'est-à-dire les intentions, les volontés, les raisons qui président aux actes et aux mouvements de la vie morale et physique, en un mot, concevoir l'univers à l'image du corps humain, et Dieu sur le type de l'âme et de l'esprit de l'homme. N'est-ce pas ainsi que la plupart des doctrines théologiques expliquent l'ordre, l'économie, la Providence du monde?

LE MÉTAPHYSICIEN. — Sans doute. Mais, quelle que soit mon admiration pour le bon sens de Socrate, le génie de Platon, et l'éloquence des docteurs des causes finales, je regarde l'induction psychologique, appliquée sans réserve à la théologie, comme une méthode arbitraire et fort périlleuse. Ne savez-vous pas qu'elle conduit à tous les préjugés, à toutes les superstitions anthropomorphiques? C'est elle qui a fait imaginer à la métaphysique un monde organisé, vivant, parfaitement un, sorte d'animal immense que la poésie peut célébrer, mais auquel une science sérieuse ne peut croire. C'est elle qui lui a fait concevoir un Dieu personnel, intelligent, même sensible et passionné comme l'homme, et qui a inspiré ce mot spirituel d'un philosophe: ***Si Dieu a fait l'homme à son image, l'homme le lui a bien rendu.*** Vous me direz

que l'induction peut être éclairée, dirigée et corrigée, de façon à éviter ces extrémités. Mais ce n'est pas l'expérience qui peut le faire; c'est une autre faculté dont la métaphysique ne peut se passer, et qui ne permet pas à l'esprit de s'arrêter au dynamisme. Nous en parlerons, si vous voulez, dans notre prochain entretien. Dans celui-ci, je n'ai tenu qu'à établir une chose, c'est que le *dynamisme* et les théories spiritualistes ne peuvent fournir tous les éléments d'une métaphysique complète, et que, si elles sont solides quant à leur base, et vraies dans une certaine mesure, elles sont fausses et impuissantes dans leur prétention à une explication définitive et suprême des choses.

Le Savant. — Je ne puis me refuser à cette conclusion, quel que soit mon regret de perdre encore une illusion. L'erreur ou l'impuissance, voilà tout ce que vous m'avez fait connaître jusqu'à présent de la métaphysique. Convenez que cela n'est guère encourageant pour la suite de nos recherches.

Le Métaphysicien. — Patience; si notre analyse a épuisé la source de l'expérience, elle n'a pas épuisé l'esprit tout entier. Ne nous reste-t-il pas la raison? Tant qu'une pareille faculté n'a pas été expérimentée, doit-on désespérer de la métaphysique?

Le Savant. — J'attendrai donc que l'expérience soit complète. Mais je ne vous cache point que ma défiance augmente à mesure que se dissipent mes illusions.

Le Métaphysicien. — Que vous ai-je jamais demandé? De vous rendre à l'évidence. Contre tout ce qui ne serait point cette irrésistible lumière, j'accepte, je provoque toutes vos résistances et même toutes vos préventions. Quoi qu'il en soit, n'oubliez pas que notre but n'est pas de faire une métaphy-

sique à tout prix. Tout ce que nous voulons savoir, c'est si l'esprit humain fournit aux spéculations de cette science une base solide et des données suffisantes. Que le résultat de notre recherche soit positif ou négatif, nous n'aurons pas perdu notre temps.

SIXIÈME ENTRETIEN.

L'IDÉALISME.

Le Savant. — J'ai peu dormi depuis notre dernier entretien. Ces terribles mots de *substance*, d'*infini*, d'*absolu*, d'*universel* tintent encore à mes oreilles. J'hésite, pour vous suivre, à sortir du domaine de l'expérience. Là au moins on est sûr du terrain; et l'on sait où l'on va. Dans la région nouvelle où vous voulez m'entraîner, je crains les aventures, et vous avoue que la métaphysique est un guide qui ne me rassure pas.

Le Métaphysicien. — C'est le sujet qui le veut. L'expérience est la meilleure, la seule méthode pour la connaissance des choses; mais ne lui demandez pas une théorie des principes. Elle vous donne tout ce qui est objet direct du savoir, les phénomènes, les individus, les lois, rien de plus. Si cela vous suffit, il faut s'en tenir à l'expérience. Mais si vous cherchez des explications, vous ne pouvez les trouver que dans des principes qui dépassent et dominent l'expérience. Il vous faut bien alors me suivre dans un autre monde.

Le Savant. — Je vous suis donc, puisqu'il y a nécessité. Mais je n'entrevois pas sans trembler ce monde inconnu et mystérieux. Vous allez me promener dans un pays qui a l'infini pour horizon, pour fond l'abîme de la Substance, pour voûte azurée les sommets inaccessibles de la spéculation onto-

logique, où le ciel est partout et la terre nulle part, où rien de ce qui a solidité, forme et couleur ne saisit l'œil de l'esprit, où les plus fermes et les plus puissants esprits ont éprouvé le vertige, où l'on heurte à chaque pas les débris des plus grands systèmes, où se sont perdus Platon, Plotin, Malebranche, Spinosa et tant d'autres.

Le Métaphysicien. — Ne vous effrayez pas tant. Il ne s'agit point d'une de ces aventures qui sourient aux esprits romanesques ou d'un de ces expédients familiers aux âmes mystiques. Nous n'appellerons à notre secours aucune de ces facultés extraordinaires d'intuition ou d'inspiration qui échappent à l'analyse et à la méthode. Si nous devons perdre terre, c'est avec un guide parfaitement connu et aussi autorisé que l'expérience. Ce guide est la raison.

Le Savant. — Qu'entendez-vous par la raison?

Le Métaphysicien. — Vous allez le comprendre. Nous avons jusqu'ici supposé l'esprit réduit au sens externe et à la conscience, c'est-à-dire à l'expérience. Il n'a vu, il n'a pu voir autre chose que des phénomènes, des actes, des causes et des forces, c'est-à-dire le côté multiple, mobile, apparent de la vérité, la scène extérieure du monde, si vous voulez. Or est-ce là toute la vérité? Est-ce le monde, tel que l'esprit le comprend? Pouvons-nous en rester à une collection de phénomènes, même à une collection de forces, c'est-à-dire d'individus, rattachés entre eux on ne sait comment ni pourquoi, sans lien intime de parenté, sans racine commune, sans unité de fin, de moteur, ni de substance? Y a-t-il là, oui ou non, une véritable impasse pour l'esprit et par conséquent une nécessité logique d'en sortir?

Le Savant. — Je ne vois pas que la science moderne éprouve ce tourment.

LE MÉTAPHYSICIEN. — Je le crois bien ; la science de notre temps est profondément empirique. C'est pour cela que, vouée exclusivement à la recherche de l'utile, elle est restée jusqu'ici parfaitement étrangère au culte du vrai, du bien et du beau, et que, si parfois le souci des hautes questions lui vient, elle en est réduite à en emprunter la solution à la théologie, toujours trop heureuse de venir en aide à la *science* humaine. Mais la science empirique n'est pas la vraie science. Que l'empiriste, qui n'y voit pas plus loin que son nez, s'enferme dans l'horizon de la réalité finie, contingente, individuelle, phénoménale, rien de plus simple ; c'est déjà beaucoup qu'il consente à reconnaître des causes sous des effets, et des forces sous des phénomènes. Mais pour quiconque n'a pas un parti pris de mutiler la pensée et la vérité, il y a ici un secret dont l'expérience ne peut donner la clef.

LE SAVANT. — Je vous crois d'autant plus que je ne partage nullement la quiétude de l'empirisme. Mais la science humaine a-t-elle la prétention de deviner tous les secrets de l'infinie vérité ? Et pour ne parler que de celui qui nous occupe, est-il de nature à être jamais révélé à notre intelligence bornée ? Je sens aussi bien que vous que l'expérience laisse une lacune dans la connaissance humaine. Mais je ne vois pas que vous la combliez avec ces grands mots d'*infini*, d'*absolu*, d'*universel*, de *substance*, dont la métaphysique a tant abusé.

LE MÉTAPHYSICIEN. — Parce que ces mots ne répondent à aucun objet de l'expérience, il ne faut pas croire qu'ils soient vides de sens. J'espère bien vous convaincre qu'ils expriment des vérités tout aussi certaines, tout aussi claires que les vérités empiriques. Mais puisque vous semblez en avoir peur, nous n'avancerons que pas à pas et à mesure

que se fera la lumière dans ce monde nouveau pour vous. Par les conséquences absurdes auxquelles aboutit l'empirisme, soit de la sensibilité et de l'imagination, soit de la conscience, vous avez déjà pu juger combien il est peu sûr de se fier à ce genre de révélation, pour ce qui concerne la définition et l'explication des choses. Or veuillez remarquer que ces conséquences ne sont nullement des exagérations de la philosophie empirique. Elles sortent directement de la nature même des éléments et des principes qu'elle met en jeu. Ce n'est pas la philosophie empirique seulement qui éprouve le besoin de se représenter toutes choses dans le temps et dans l'espace, c'est toute sensibilité et toute imagination humaine. Cette représentation est la condition forcée, la loi nécessaire et universelle de toutes les connaissances empiriques. Et pourtant l'esprit ne peut s'y arrêter. Car tout système de notions et d'explications fondé sur une telle base ne soutient par la critique de la raison. Il faut donc que les principes mêmes de la représentation soient vicieux.

Le Savant. — Vicieux ou non, du moment qu'ils sont nécessaires à la représentation des choses, la critique n'y peut rien. Si vous vous en prenez aux concepts du temps et de l'espace, que devient la science humaine?

Le Métaphysicien. — Je vous accorde volontiers qu'elle serait impossible. Mais ne confondons pas la condition de la connaissance avec la connaissance elle-même. Pour l'empirisme qui réduit toute connaissance à une représentation, il n'y a plus de vérité possible, du moment qu'on prouve que la représentation n'est qu'une illusion. C'est ce qui ressort clairement de la réfutation qui vient d'être faite de la métaphysique matérialiste et de la métaphysique spiritualiste. Mais l'empirisme compte sans la raison. L'esprit humain ne se

borne pas à se représenter les choses ; il les *pense*, il les voit à la lumière d'une faculté supérieure qui dissipe les fantômes de l'imagination et de la conscience. Or la source de toutes ces illusions est la fausse croyance à la réalité indépendante de l'espace et du temps. Que l'on considère le temps et l'espace comme de simples formes de la sensibilité, ou comme de véritables attributs des choses, la raison ne permet pas d'en séparer les choses, et de les concevoir comme disséminées dans le temps et dans l'espace. L'espace et le temps ne se peuvent concevoir ni comme vide, ni comme substance à part des choses ou des phénomènes qu'ils semblent contenir. Je sais bien que rien n'est plus simple pour l'imagination et la conscience que cette représentation de la vie universelle ainsi dispersée et coupée par des intervalles que remplissent un temps et un espace continus. Mais rien n'est plus absurde pour la raison. Celle-ci *conçoit*, *pense* l'être comme absolument continu dans le temps et dans l'espace. Pour elle, vide est synonyme de néant ; la solution de continuité n'est qu'une illusion de l'imagination qui se *représente* les choses. C'est cette malencontreuse représentation qui vous empêche de saisir, de comprendre l'unité de l'être, corps ou âme, dont le sens ou la conscience vous révèle les formes, les mouvements et les actes. Vous imaginez toujours que ce corps est distinct de l'espace qu'occupe son volume, que cette âme est distincte du temps que remplit son activité ; vous êtes dupe de votre illusion au point de supposer des interstices parfaitement vides dans la juxtaposition des parties ou dans la succession des actes de l'être conçu par représentation. Voilà l'origine de toutes les erreurs de l'empirisme sur l'être des choses. Il ne s'agit donc pas seulement d'élever notre pensée au-dessus du domaine de la

sensibilité et de l'imagination. Je comprends que l'esprit humain pourrait s'y résigner, si ce monde n'était qu'une partie de la vérité. Mais ce monde est illusoire. La pensée ne peut donc s'y tenir, quelque modestes que soient ses prétentions. Le premier usage que l'esprit fait de sa raison, au sortir des rêves matérialistes ou spiritualistes de son enfance, c'est de briser cette enveloppe tout empirique de sa pensée, de dissiper ce nuage qui lui dérobe la vue du monde nouveau que la raison va faire apparaître à ses yeux éblouis. Tant que la pensée n'en a pas fini avec cette représentation fantasmagorique des choses dans le temps et dans l'espace, elle ne peut rien comprendre à l'unité et à la continuité de la vie universelle.

Le Savant. — Je le veux bien, Mais si vous infirmez les représentations de la sensibilité, de l'imagination et de la conscience, que deviendront les sciences auxquelles elles servent de fondement!

Le Métaphysicien. — Ces sciences ne courent aucun danger; elles conservent toute leur vérité. C'est de la vérité métaphysique seulement qu'il s'agit ici. Or, comme je ne sache pas que les sciences mathématiques, physiques et psychologiques aient des prétentions à cette vérité, mes observations ne les atteignent pas. J'accepte parfaitement la représentation empirique et toutes les sciences qui s'y rattachent, pour l'usage et dans la mesure de vérité qu'elles comportent. Ce que je repousse, c'est la portée transcendante de ces notions, c'est leur application à l'être même des choses, c'est, en un mot, la métaphysique de l'imagination et de l'expérience. Il n'y a de métaphysique possible qu'avec un tout autre ordre de facultés et d'idées. Le vrai métaphysicien ne regarde les choses qu'à la lumière de la raison.

Le Savant. — Laissons donc là l'imagination et la conscience, et que la raison soit notre seul guide.

Le Métaphysicien. — Pour plus de clarté, réduisons d'abord la question à ses termes les plus simples. Est-il possible à l'esprit de percevoir la réalité finie, contingente, relative, individuelle, phénoménale, sans concevoir l'Être infini, nécessaire, absolu, universel qui en est le principe ? Lui est-il possible de ne pas supposer la *substance* sous les *modes*, l'*être* sous les *phénomènes ?* Or la perception du fini, du contingent, du relatif, de l'individuel, du phénomène est une acquisition de l'expérience. Si donc le terme empirique implique logiquement l'autre terme, c'est-à-dire l'infini, le nécessaire, l'absolu, l'universel, l'être, nous voici forcément transportés dans le monde des idées et des principes. Vous voyez que le passage n'est pas bien difficile.

Le Savant. — Doucement. Je trouve que vous enjambez un peu lestement les distances. Que le fini suppose l'infini, le relatif l'absolu, le contingent le nécessaire, l'individuel l'universel, le mode la substance, le phénomène l'être, j'en tombe d'accord. C'est une de ces oppositions logiques dont les termes s'impliquent réciproquement. Dès que vous en possédez un, vous tenez l'autre. Le tout est d'en tenir un. Prenons pour exemple les notions corrélatives du fini et de l'infini. Je conviens que, du moment que vous percevez le fini comme tel, vous concevez l'infini. Mais l'expérience, qui vous donne la réalité, ne vous la donne point comme nécessairement finie ; elle vous fait percevoir les propriétés physiques ou les qualités morales des êtres, sans regard vers leurs caractères métaphysiques. A sa lumière, les êtres apparaissent comme étendus, figurés, colorés, pesants, élastiques, si ce sont des corps, sensibles, intelligents, actifs

et libres, si ce sont des êtres moraux ; mais ni les uns ni les autres comme finis ou infinis. L'expérience n'en affirme la limite qu'autant qu'elle la voit ou la touche ; autrement, elle n'affirme rien sur ce genre d'attributs des choses. Ce que je dis du fini et de l'infini, je le dis du relatif et de l'absolu, du contingent et du nécessaire, de l'individuel et de l'universel, du phénomène et de la substance, et de toutes les notions corrélatives analogues. L'expérience ne vous montre pas plus les choses et les êtres comme nécessairement relatifs, contingents, individuels, phénoménaux que comme absolus, universels et substantiels. Elle est parfaitement étrangère à toutes ces notions, et ne vous donne aucun des termes de l'antithèse qui vous sert de pont entre les deux mondes.

Le Métaphysicien. — Vous avez raison en cela. Si l'esprit en était réduit à l'expérience, il n'aurait aucune idée des termes de l'antithèse, et la transition d'un monde à l'autre lui serait impossible. Quand je dis transition, je m'exprime mal. Il n'y a pas de pont jeté entre les deux mondes ; l'esprit ne passe pas, il saute de la *réalité* à la *vérité*. C'est sur ses ailes et non sur ses pieds qu'il arrive à ce monde supérieur, où se trouve la raison d'être de toutes choses.

Le Savant. — Trêve de métaphores. Expliquez-vous.

Le Métaphysicien. — Je veux dire qu'il ne va pas d'un terme à l'autre, mais qu'il les embrasse et les comprend tous deux en une seule et même intuition, dans laquelle l'expérience n'est pour rien. Raison de plus pour reconnaître la nécessité d'une autre faculté à laquelle l'esprit doit les deux termes de l'antithèse. En tout cas, l'esprit ne peut s'arrêter aux limites de l'expérience. Celle-ci ne lui a pas plutôt livré la réalité qu'il la conçoit comme finie, relative, phénoménale, contingente, individuelle, par suite ne pouvant se suffire à

elle-même et supposant de toute nécessité un Principe doué d'attributs contraires. Les écoles empiriques ont beau faire, beau prétendre que c'est compliquer le problème de la connaissance humaine d'abstractions, de chimères, de questions insolubles. C'est déjà beaucoup de mutiler la vérité. Quant à mutiler l'esprit, cela est tout à fait impossible. Quand on nierait les objets, on ne peut nier les conceptions. Il faut prendre l'esprit tel qu'il est, et laisser à Condillac et à son école l'entreprise ingrate de le fausser, de l'appauvrir, en voulant le simplifier. La pensée humaine n'est pas seulement *perception*, mais encore *conception*. Tout en percevant les choses physiques ou morales par l'expérience, l'esprit les conçoit comme finies, contingentes, relatives, individuelles, phénoménales, et conçoit en même temps leur Principe comme infini, nécessaire, absolu, universel, substantiel. Et cette double conception, dont les termes s'impliquent réciproquement, n'est point une spéculation hypothétique ou une fiction de l'imagination; c'est une notion légitime, naturelle et nécessaire, plus ou moins nette, plus ou moins développée selon le degré de force ou de culture des intelligences, mais universelle s'il en fut, et que le sens commun ne porte pas moins que la science, tout en l'exprimant autrement. Veuillez remarquer que je réduis ces conceptions à ce qu'elles ont de plus simple, de plus irrésistible, de plus général, sans m'expliquer sur les diverses manières de comprendre ce Principe infini, absolu, nécessaire et universel, sans me prononcer sur la question de savoir s'il est immatériel ou matériel, personnel ou impersonnel, providence ou destin. Je ne soulève pas de problème en ce moment; je me contente de constater un fait, l'existence d'une certaine catégorie de notions dans l'esprit humain. Or, comme ces notions sont inexplicables

par l'expérience, il faut bien reconnaître que nous les devons à une faculté originale, irréductible à l'expérience, quel que soit le nom qu'on lui donne, *intelligence* ou *raison*, νοῦς ou λόγος, *intellectus* ou *ratio*.

Le Savant. — Je ne suis pas éloigné de me ranger à votre avis. Il me semble en effet que l'esprit humain, quoi qu'en disent les écoles empiriques, dépasse les limites de l'expérience. Mais ces conceptions de l'infini, de l'absolu, du nécessaire, de l'universel, de la substance me paraissent moins claires et moins précises qu'à vous. J'hésite à vous suivre sur ce terrain, tant que vous ne m'aurez pas éclairci ces notions par des exemples.

Le Métaphysicien. — Volontiers. Soit le premier corps venu. Vous le voyez passer successivement par divers états, devenir solide, liquide, gazeux. Aucun de ces états ne peut être considéré comme la substance de ce corps, puisqu'aucun ne lui est essentiel. Le physicien et le chimiste ne conservent, sous le nom de substance et de matière, que les propriétés permanentes et indestructibles, comme la pesanteur. Nous ne parlons pas de l'étendue et de la figure, qui sont de simples propriétés de l'espace. Mais ces propriétés, fixes et communes à tous les corps que nous connaissons, épuisent-elles la notion de la substance pour l'esprit? Nullement. Supposez ce même corps pondérable dans cette partie de l'espace qui n'est pas soumise à la loi de la gravitation terrestre, il aura perdu sa propriété de pesanteur. Aura-t-il perdu pour cela sa substance? Il aura une autre forme; il sera quelque chose que nous ne saurions déterminer, comme l'éther que les physiciens conçoivent avec l'unique propriété de transmettre la lumière; mais enfin il sera. Et quand nous pourrions supposer que ce corps perd toutes ses

propriétés sensibles, même celles que conserve la substance éthérée, il nous serait encore impossible de le supposer anéanti. Or la notion de substance n'est pas autre chose que cette impossibilité d'arriver, de réduction en réduction, de transformation en transformation, au néant proprement dit. Voulez-vous un autre exemple ? Soit une étendue quelconque, perçue par le sens ou représentée par l'imagination. L'esprit suppose nécessairement au delà une autre étendue, puis une autre encore, et cela indéfiniment. C'est ainsi que d'étendue en étendue, comme de forme en forme, l'esprit va toujours, sans épuiser la notion d'infini, pas plus que la notion de substance. De même, les conceptions de l'absolu, de la nécessité, de l'universalité se ramènent toutes par l'analyse à l'impossibilité de s'arrêter à une condition, à une contingence, à une totalité, si simple que soit cette condition, si indépendante que soit cette contingence, si complète que soit cette totalité. Voilà tout le mystère.

LE SAVANT. — Je n'ai plus de doute sur cet ordre de notions que vous appelez rationnelles.

LE MÉTAPHYSICIEN. — Voilà donc deux points acquis à la discussion : 1° il y a pour l'esprit une nécessité logique de dépasser le monde de l'expérience, il y a une notion plus ou moins précise, mais certaine d'un monde supérieur, sans lequel le premier serait sans aucune raison d'être ; 2° ni cette loi, ni cette notion de l'esprit ne pouvant s'expliquer par l'expérience, l'intervention d'une faculté nouvelle, *intelligence* ou *raison*, est indispensable.

LE SAVANT. — Cela n'est pas douteux.

LE MÉTAPHYSICIEN. — Ce résultat ne me suffit point. Je ne prétends pas seulement que nous ayons une notion quelconque des vérités rationnelles, ou *intelligibles*, comme dirait

Platon. Je soutiens que cette notion, aussi précise que toute notion correspondante des réalités empiriques, est plus positive que cette dernière.

Le Savant. — Cette prétention me semble bien voisine du paradoxe.

Le Métaphysicien. — Vous serez de mon avis, pour peu que vous vouliez réfléchir à la relation logique des deux termes de l'antithèse qui forme ce genre de notions. Tant que vous les envisagez seulement par rapport à l'esprit, vous trouvez ou qu'ils s'y introduisent simultanément, en vertu de leur réciprocité, ou que le terme empirique précède, au moins comme condition, le terme rationnel. Mais si vous les considérez dans leurs objets, vous comprendrez que la réalité empirique a pour raison d'être, pour principe, pour base la vérité rationnelle. Ainsi la réalité finie, relative, contingente, individuelle, phénoménale a son fondement dans la vérité infinie, absolue, nécessaire, universelle, substantielle. Donc, à ce titre, la notion rationnelle est la plus positive des deux. Vous ne pouvez nier cela.

Le Savant. — En effet.

Le Métaphysicien. — Non-seulement elle est la plus positive, mais elle me semble la seule positive, la seule *vraie*, dans la rigoureuse acception du mot. Qu'est-ce que la réalité, qu'est-ce que la vérité des êtres finis, relatifs, contingents. individuels ? Une réalité qui change et se transforme sans cesse, à tel point qu'il n'est jamais possible de la saisir dans un état déterminé, et de dire qu'elle est ceci ou cela ; une vérité qui passe avec les formes fugitives et éphémères qui la représentent imparfaitement, qui dépend de tout, des temps, des lieux, des circonstances. La réalité *positive* n'est-elle pas immuable ? La *vraie* vérité n'est-elle pas indépendante

de toutes conditions? Est-ce dans la *substance* des choses ou bien dans leur simple *apparence* qu'il faut chercher l'être véritable? Est-ce dans la sensation que se trouve la vraie *notion* des choses, la *science*. Il y a longtemps que la sagesse antique a tranché la question : *Nulla fluxarum rerum scientia*. Commencez-vous à vous apercevoir que le monde de l'expérience est illusoire, aussi bien que le monde de l'imagination ; que le sens externe, que la conscience elle-même vous trompe sur le fond, l'être, la vérité des choses; que les phénomènes, les mouvements, les forces, les individus ne sont que des apparences; que l'*être* et la *vérité* n'habitent que le monde de la Substance immuable, nécessaire, absolue, universelle, tel que vous le révèle la raison?

Le Savant. — Je ne vois pas en effet comment on pourrait se soustraire à cette conclusion, qui m'avait d'abord semblé paradoxale. Mais je vous avoue que j'éprouve de l'effroi à vous suivre dans ce monde redoutable où vous voulez m'entraîner. Il y a toute une histoire de naufrages fameux qui me rend singulièrement suspect ce genre de spéculations.

Le Métaphysicien. — Si le mot vous déplaît, si les noms vous épouvantent, laissons-les de côté. Mais du moment que la logique commande, nous ne pouvons nous dispenser d'obéir. D'ailleurs vous verrez que la logique ne nous commande pas de ces sacrifices auxquels répugne le sens commun, comme la suppression de la réalité, du mouvement, de la vie, du monde enfin. Ramenons la question à ses termes les plus simples. Reconnaissez-vous la raison comme une faculté légitime, en fait de vérité et de science?

Le Savant. — Je ne puis m'y refuser.

Le Métaphysicien. — Acceptez-vous comme nettes, posi-

tives et nécessaires les notions qu'elle nous donne sur la substance, le principe, le fond des choses?

Le Savant. — Je ne vois pas qu'il soit possible de les rejeter, sans infirmer l'esprit humain lui-même.

Le Métaphysicien. — En ce cas, vous voici tenu d'avance d'accepter toutes les conséquences que la logique pourra tirer de ces notions premières de la raison.

Le Savant. — Sans aucun doute.

Le Métaphysicien. — Nous sommes donc sur un terrain solide et nous tenons la voie de la vérité. Il ne s'agit que de la suivre jusqu'au bout. Le principe est certain. Vous n'avez plus le droit de m'arrêter, si ce n'est pour me ramener dans la voie de la raison et de la logique, au cas où je m'en écarterais.

Le Savant. — C'est entendu.

Le Métaphysicien. — Convenons d'abord d'un point capital. C'est bien la fonction propre de la raison de penser l'absolu, l'infini, le nécessaire, l'être, la vérité proprement dite, tandis que l'expérience n'atteint que le fini, le relatif, le contingent, le phénomène en un mot, la simple apparence des choses?

Le Savant. — Je ne puis le nier.

Le Métaphysien. — Dès lors vous reconnaissez que la raison est le seul juge compétent en fait de vérité et de science, ou tout au moins de vérité et de science métaphysique. Nous n'avons donc plus à nous inquiéter des difficultés, des objections et des contradictions de l'expérience, puisque c'est à la raison et à la logique de décider en dernier ressort sur toutes les hautes questions qui font l'objet de notre recherche. Renvoyons l'expérience dans son domaine et ne laissons parler ici que la raison et la logique.

Le Savant. — Je vous écoute.

Le Métaphysicien. — Notre point de départ est déjà trouvé. C'est l'objet même de la raison, l'Être infini, absolu, nécessaire, universel, Dieu en un mot.

Le Savant. — Vous procédez absolument de la même façon que Spinosa.

Le Métaphysicien. — Je n'ai garde de m'en défendre. Si la raison et la logique décident de tout en métaphysique, cette science n'est, de même que la géométrie, qu'une série de déductions. Pourvu que le principe qui en est le point de départ soit évident, et que tout le reste en soit rigoureusement déduit, la science est faite et bien faite. La méthode de Spinosa n'est pas seulement le procédé du plus vigoureux esprit qui ait jamais été; c'est la méthode même de toute métaphysique rationnelle. Étant donnée la définition de la *Substance* (selon le langage de l'école cartésienne), ou de l'Être absolu, selon l'expression de la nouvelle philosophie allemande, en déduire les attributs de la nature divine ainsi que les propriétés, les lois des esprits et des corps, il n'y a pas d'autre méthode à suivre.

Le Savant. — Alors continuez votre route; je ne vous arrête plus.

Le Métaphysicien. — Il est inutile, je pense, d'insister sur la définition des termes : *infini*, *absolu*, *nécessaire*, *universel*, *substance*. Vous en saisissez parfaitement le sens et la portée.

Le Savant. — Je le crois. L'infini, c'est ce qui n'a de limites possibles, ni pour l'expérience, ni pour l'imagination, tandis que l'indéfini n'est qu'une quantité limitable, mais non limitée. L'absolu est ce qui ne dépend d'aucune condition, soit dans son existence même, soit dans ses modes d'existence. Le nécessaire est ce qui ne peut ne pas exister, quel-

que supposition que fasse la pensée. L'universel est, non la simple collection, la totalité des phénomènes et des êtres individuels qui composent le système de l'univers, mais l'unité réelle, intime, indivisible, dans laquelle ce système est compris. Enfin la *substance* est tout simplement ce qui est *en soi*, selon la définition même de Spinosa, à laquelle il est inutile d'ajouter ce qui est *par soi*. Car qui dit substance, dit être absolu ; qui dit *en soi* dit *par soi*. N'est-ce pas là le sens des termes dont nous nous servons?

LE MÉTAPHYSICIEN. — C'est tout à fait cela ; je n'ai besoin d'y rien ajouter. Voilà bien les notions premières de la raison sur la vérité métaphysique ; il ne s'agit plus que d'en exprimer les conséquences. La simple notion de *substance* nous suffit comme principe de toute la métaphysique *rationnelle*.

LE SAVANT. — Je le veux bien ; mais montrez-le, et surtout soyez plus clair que Spinosa.

LE MÉTAPHYSICIEN. — Spinosa est fort clair pour les lecteurs attentifs. Mais j'avoue qu'il faut un grand effort d'esprit pour bien saisir tous les anneaux de cette chaîne qui se déroule dans l'*Éthique*, depuis la définition de la Substance jusqu'à la dernière proposition de morale. Je n'entends pas vous condamner au même supplice. Bien que la méthode de la métaphysique rationnelle soit essentiellement démonstrative, je ne vois pas ce que cette science a gagné à être mise sous forme géométrique. Cette forme sèche et rigide, excellente pour une science simple, précise, exacte comme les mathématiques, n'est pas commode pour le libre et lumineux développement des démonstrations métaphysiques. Rassurez-vous donc. Si je débute comme Spinosa par la définition de la Substance, je ne procéderai point par théorèmes, problèmes, corollaires et scolies. D'abord vous admettez que la

substance est nécessaire, cette nécessité résultant de la définition même du mot. Comment concevoir en effet que ce qui est *en soi* et *par soi* puisse ne pas être? *Substance* et *nécessité* sont deux termes qui s'impliquent logiquement.

LE SAVANT. — Cela est évident.

LE MÉTAPHYSICIEN. — Vous admettez aussi, avec Spinosa et avec la logique, que la notion de substance en implique l'indépendance; car la substance étant ce qui est en soi et par soi, il s'ensuit qu'elle ne peut dépendre de rien, ni quant à son existence, ni quant à ses modes d'existence. Donc la substance est absolue.

LE SAVANT. — En effet.

LE MÉTAPHYSICIEN. — Vous admettez également que la substance absolue est par cela seul infinie, toute limite impliquant une relation, et par suite une dépendance quelconque.

LE SAVANT. — J'obéis à la logique.

LE MÉTAPHYSICIEN. — Vous reconnaissez aussi que toute substance absolue et infinie est universelle. Car, si elle ne comprend pas tout dans son unité, si quoi que ce soit lui échappe, un fétu, un atome, elle n'est plus infinie, ni par suite absolue, ni par suite substance.

LE SAVANT. — C'est encore rigoureux.

LE MÉTAPHYSICIEN. — Enfin vous ne niez point que la substance absolue, infinie, universelle ne soit *une*, la coexistence de deux ou plusieurs substances impliquant relation, limite, dépendance, tous attributs contradictoires à la définition même de la substance.

LE SAVANT. — Vous avez toujours raison. Rien de plus simple et de plus facile que de déduire de la notion de la substance les attributs inhérents à sa nature. Tant que nous

en restons aux notions pures de la raison, la pensée n'a qu'à suivre la pente de la logique, sans crainte d'être arrêtée par aucun obstacle. Mais où je prévois des difficultés, c'est au sortir de ce monde tout *intelligible*, lorsque nous allons nous retrouver dans l'expérience et la réalité.

Le Métaphysicien. — Que parlez-vous encore de réalité et d'expérience? Oubliez-vous que la raison est notre seul guide; que la réalité, telle que nous l'atteste l'expérience, n'est qu'apparence; qu'une fois entrés dans le monde de la vérité, nous n'en devons plus sortir?

Le Savant. — Seriez-vous idéaliste au point de nier l'existence du monde extérieur et de toutes les choses que nous révèle l'expérience, soit externe, soit interne? En ce cas, je n'entends plus vous suivre. Je vous rappelle au sens commun et au sentiment de la réalité. Si vous me parlez raison, je vous réponds expérience. J'ai bien consenti à écouter le témoignage d'une faculté qui n'avait point encore été entendue sur la question métaphysique; je n'ai point à le regretter. Mais si vous aviez le droit de m'y forcer, au nom de l'esprit humain que l'empirisme dépouille de la raison, j'ai le même droit aussi de vous contraindre à respecter l'expérience, au nom de la même autorité. Et vous aussi, voudriez-vous mutiler l'esprit et la vérité?

Le Métaphysicien. — Ce n'est point là ma pensée; je n'ai pas plus de goût que vous pour les folies de l'idéalisme. Il n'est nullement question de supprimer l'expérience, de nier la réalité finie, relative, contingente, individuelle, phénoménale qu'elle atteste, de faire évanouir en un mot le monde devant la terrible idée de Dieu. Je conserve tous les objets de l'expérience. Il ne s'agit que d'en définir la valeur, la portée et le degré de vérité. Or il y a une distinction capi-

tale à faire entre la raison et l'expérience, en fait de jugement et de vérité. L'expérience perçoit; la raison seule comprend. Les perceptions de la première sont de simples données, de purs matériaux à l'aide desquels la seconde comprend et aperçoit la vérité. Tant que la raison n'intervient pas dans le témoignage de l'expérience, les informations de celle-ci, quelque précieuses, quelque nécessaires qu'elles soient pour nous initier tout à la fois à l'existence et à la nature des choses, ne nous expliquent ni leur caractère, ni leur rapport *métaphysique* dans le Tout. Ce sont de simples perceptions, et non encore des jugements, des notions exprimant le fond, la substance, la vérité des choses. Elles n'en prennent l'autorité et la portée, que lorsque la raison s'y mêle pour les transformer. Donc, bien que la raison ne perçoive pas elle-même cette réalité finie, relative, contingente, individuelle, phénoménale qu'on nomme le monde, c'est elle qui la juge, la définit, lui mesure sa part de vérité. C'est à sa lumière que le monde se montre sous son vrai jour, c'est-à-dire *rationnel*, *intelligible*, non plus simplement *réel* mais *vrai*, dans la haute acception du mot. Vous comprenez maintenant qu'en descendant de Dieu à l'univers, nous ne changeons ni de théâtre, ni de lumière; c'est toujours le monde de la raison, c'est toujours la lumière de la vérité. Toute la différence est que, dans le monde des idées, la raison est seule, et la lumière est pure, tandis que dans le monde des réalités, la raison rencontre l'expérience dont il lui faut interpréter le témoignage, et la vérité est voilée par de trompeuses apparences. Mais la raison et la logique ne connaissent point d'obstacles. Spinosa et tant d'autres l'ont prouvé. Un *idéalisme* sérieux ne perd point son temps ni sa peine à défier le sens commun par de folles protestations

contre l'expérience et la réalité. Il accepte la réalité des mains de l'expérience et de la science; seulement il l'explique, la transforme et en fait le système de la nécessité universelle

Le Savant. — A la bonne heure. Maintenant je vous suis avec plus de confiance. Mais ne nous voici-t-il pas dès le début en face d'une grosse difficulté? Partant de l'être infini absolu, nécessaire, universel, comment allez-vous faire pour retrouver la réalité finie, relative, contingente, individuelle? Bien des écoles idéalistes y ont échoué. Les unes ont nié, au nom de la vérité absolue, la réalité dont elles ne pouvaient expliquer l'existence; les autres l'ont rattachée à son principe par les liens les plus fragiles et les plus accidentels.

Le Métaphysicien. — Nous n'avons pas besoin de tous ces efforts d'imagination pour expliquer l'inexplicable, ni de ces solutions héroïques pour trancher une difficulé insoluble. Le problème pour nous est fort simple, ou plutôt il n'existe même pas. Si, comme nous l'avons montré plus haut, ces notions d'infini et de fini, d'absolu et de relatif, de nécessaire et de contingent, d'individuel et d'universel, de substance et de phénomène, s'impliquent logiquement, la synthèse des deux termes est indissoluble au point de ne former qu'une seule et même notion, la réalité est donnée en même temps que la vérité, le monde en même temps que Dieu. L'esprit ne va d'un terme à l'autre ni par transition, ni par saut; il n'a besoin ni de pieds, ni d'ailes. Sans se mouvoir, il est en possession du monde. Et ce que je dis des notions, s'applique également aux objets qui y correspondent. Tel rapport des notions, tel rapport des choses elles-mêmes. L'infini et le fini, l'absolu et le relatif, le nécessaire et le contingent, l'universel et l'individuel, la substance et le phénomène, Dieu et le monde s'impliquent logiquement, comme les notions qui

les représentent à la pensée, et forment également une antithèse ou une synthèse absolument indissoluble. En sorte qu'il n'y a pas lieu de se tourmenter, comme l'ont fait tant de métaphysiciens et de théologiens, pour savoir comment le monde procède de Dieu, si c'est par *génération*, par *émanation* ou par *création*. Le monde ne procède pas de Dieu, il y est, il s'y meut, il y vit comme le phénomène dans la substance, comme l'acte dans la puissance, comme le développement dans le germe, comme la réalité visible et extérieure dans l'être invisible et intérieur. *Deus mundus implicitus*, ou *mundus Deus explicitus;* ces deux définitions expliquent tout à la fois la distinction et l'identité du monde et de Dieu : différence de points de vue, identité de substance.

Le Savant. — Je vois qu'en effet la difficulté ne gît point dans la transition de Dieu au monde. Mais si le rapport des deux termes est aussi intime que vous le dites, comment les conciliez-vous ? Comment expliquez-vous que le principe des choses change de nature en se manifestant, que l'infini devienne fini et l'absolu relatif, que la nécessité se transforme en contingence, l'universalité en individualité, l'immuable vérité en réalité passagère ?

Le Métaphysicien. — S'il en était ainsi, je serais en effet fort en peine de l'expliquer. Mais vous vous faites du monde une fausse idée. Vous vous le représentez toujours tel que vous le montrent l'imagination et l'expérience. Ne sommes-nous pas convenus que c'est par les seuls yeux de la raison qu'il faut tout voir, même le monde réel.

Le Savant. — C'est vrai ; j'oublie toujours que j'ai sur les yeux les écailles de l'imagination et le bandeau de l'expérience. Je ne puis habituer ma faible vue à la pure lumière

de la raison. Mais enfin me voici les yeux bien ouverts. Montrez-moi les choses telles qu'elles sont.

LE MÉTAPHYSICIEN. — Vous avez jusqu'ici vécu dans l'idée d'une réalité finie, relative, contingente, individuelle, phénoménale. Cette idée n'est qu'une illusion.

LE SAVANT. — Vous ne tenez pas votre promesse. Vous m'aviez dit que vous conserviez le monde, et voici que vous le supprimez. J'aime autant que vous me laissiez ma foi tout empirique.

LE MÉTAPHYSICIEN. — J'explique, je ne supprime rien, rien que des illusions. A votre monde de l'imagination et de l'expérience je substitue le monde de la raison ; à votre *réalité* je substitue la *vérité*, voilà tout. Quand les écoles idéalistes nous parlent d'un monde intelligible distinct et séparé du monde sensible, qu'elles peuplent d'idées pures, c'est-à-dire, d'abstractions, elles se trompent. Il n'y a pas deux mondes ; c'est toujours le même, *sensible* pour l'expérience, *intelligible* pour la raison. La science ne vous fait connaître que le premier, la métaphysique seule peut nous initier au second.

LE SAVANT. — Je commence à vous comprendre.

LE MÉTAPHYSICIEN. — Si Dieu est infini, absolu, nécessaire, universel dans son essence, il faut qu'il le soit également dans la totalité de ses actes.

LE SAVANT. — Pourquoi cela ? ne semble-t-il pas au contraire que le monde doive être fini, relatif, contingent, individuel, par cela seul que son principe est infini, absolu, nécessaire, universel ? N'est-ce pas sur cette opposition même des deux termes qu'est fondée l'idée de Dieu et la démonstration de son existence ? Si le monde a les mêmes attributs que son principe, à quoi bon ce principe ? N'est-il pas d'ailleurs dans la nature de la cause et de la substance de ne point

s'épuiser entièrement dans la totalité de leurs effets et de leurs modes, si grande qu'elle soit?

Le Métaphysicien. — Vous auriez raison, si le rapport du monde à Dieu était, comme l'imaginent la plupart des métaphysiens, un simple rapport de l'effet à la cause, si le monde était l'œuvre, la création plus ou moins accidentelle d'un principe retiré dans les profondeurs de son essence abstraite, ou même l'émanation incessante d'une source inépuisable. Mais la théologie rationnelle n'admet ni ces fictions, ni ces images empruntées, les unes à la psychologie, les autres à la physique. Elle distingue Dieu du monde, mais ne l'en sépare pas; elle fait de Dieu la substance, et du monde la totalité des modes, adéquate à la substance, et par conséquent comme elle infinie, absolue, nécessaire, universelle.

Le Savant. — En effet, si le monde n'est pas la création libre d'une puissance indépendante, ou l'excès d'un principe surabondant, mais l'acte même de la puissance divine, la logique veut qu'il soit infini, absolu, nécessaire, universel, ni plus ni moins que son principe. Reste à savoir si le sens commun s'accommode des conceptions abstraites de la raison et des conclusions de la logique.

Le Métaphysicien. — Quand il ne s'en accommoderait pas, nous n'aurions point à nous en inquiéter, puisqu'il est convenu entre nous que la raison et la logique sont les seuls juges de la vérité en ces matières. Ainsi permettez-moi de poursuivre la série des conséquences contenues dans le principe de la théologie rationnelle. Le monde est infini en tout sens, en durée, en étendue, en puissance, en variété, en fécondité. Il est absolu, c'est-à-dire indépendant, non-seulement dans son tout, mais encore dans ses individus; car, si ces individus ne sont que des déterminations de la sub-

stance universelle, la raison veut qu'ils ne puissent dépendre que d'elle, et qu'ils soient indépendants les uns des autres, malgré les apparences contraires. En vertu du même principe, le monde est nécessaire également, dans ses modifications aussi bien que dans son existence, la substance universelle ne pouvant pas plus être autrement que n'être pas. Enfin il est universel en tout et en partie; en tout, puisqu'alors il est la totalité des modes de la substance, adéquate à sa nature; en partie, puisque la partie est inséparable du tout dans lequel et par lequel elle subsiste. Voilà le monde intelligible, le monde de la raison. Tout y semble fini, relatif, contingent, individuel; tout y est infini, absolu, nécessaire, universel comme l'Être caché, dont le monde exprime et manifeste la nature et l'essence. Dans le langage de la théologie rationnelle les mots de fini, de contingent, de relatif, d'individuel, de phénomène sont des mots vides de sens.

Le Savant. — Je ne vois pas en effet ce que la logique pourrait répondre à ces conclusions. Mais le sens commun n'y trouve guère son compte. Qu'il faille passer par-dessus l'imagination et l'expérience, d'accord; mais le sens commun n'est pas de l'empirisme pur; il contient bien un grain de raison. N'oubliez pas que la logique et la raison ne vont pas toujours ensemble.

Le Métaphysicien. — Je le sais. La logique n'est qu'un instrument qui peut être mis au service de l'erreur aussi bien que de la vérité. Tout dépend du principe. Mais quand le principe est une notion nécessaire de la raison, comme dans le cas qui nous occupe, je ne vois que l'expérience qui pourrait contredire la logique. Or il est convenu que ces sortes de contradictions ne nous arrêteront pas. Quant au sens commun, personne ne sait mieux qu'un savant combien

ce mot couvre de préjugés, à côté de vérités incontestables. Je vais d'ailleurs essayer de vous montrer que la raison accepte, non moins que le principe, les conséquences que la logique lui impose. Ainsi l'infinité du monde est une vérité que la raison a toujours reconnue, et que la science confirmerait, s'il en était besoin. Il n'y a que l'imagination qui limite le monde en se le représentant, et en le supposant enveloppé de cette espèce de substance inintelligible qu'on appelle l'espace, et qui se réduit à un simple rapport de coexistence. Ce qui est vrai, d'une vérité positive, c'est que l'être est partout, le vide nulle part, qu'après l'être vient l'être, et encore et toujours, que par conséquent le monde est infini. Quant à la notion de limite, c'est une pure représentation sensible. Si l'expérience et l'imagination nous montrent les choses divisées et limitées dans le Tout, la raison nous fait comprendre que la division et la limite ne sont que fictives; que l'intervalle qui les sépare et que l'imagination conçoit comme un vide, n'est nullement une solution de continuité dans la série compacte des temps ou des êtres; que par conséquent cette notion d'une réalité multiple, divisible, bornée, figurée qui se dessine sur le fond de l'éternité ou de l'immensité, ne s'adresse qu'à notre imagination et n'exprime nullement la vérité des choses.

Le Savant. — C'est une idée juste en effet, à laquelle je n'avais pas songé.

Le Métaphysicien. — Et vous n'avez peut-être pas songé non plus que la réalité est absolue, prise dans son ensemble et dans ses détails. On nous répète à satiété que le monde est un enchaînement de mouvements et de phénomènes, tous effets et causes se rattachant à un Moteur suprême et unique, comme s'il n'y avait de force vive, d'initiative, d'activité propre

nulle part ailleurs que dans ce premier anneau de la chaîne, comme si tout être, si passif, si dépendant qu'il paraisse, n'était pas un foyer de mouvement, un principe d'action, une *monade* autonome, selon la théorie de Leibnitz. On nous représente le monde comme un immense *mécanisme* dont tous les rouages reçoivent l'impulsion d'un principe unique, tandis que la raison, la science, l'expérience elle-même, nous le montre comme un *organisme* vivant dont tous les éléments sont des forces vives, actives par elles-mêmes, sinon indépendantes, de telle sorte que les êtres et les corps de la Nature ne sont pas mus à proprement parler, mais se meuvent sous l'excitation des causes extérieures. La philosophie *mécanique*, abusée par la géométrie et l'imagination, n'a jamais pu comprendre que le principe du mouvement est intérieur et non extérieur à l'être en mouvement, qu'il ne faut chercher au dehors et dans le rapport des êtres que les causes qui en provoquent ou déterminent la direction. Mais la vérité est que tout être de la Nature, simple ou complexe, inorganique ou organique, puise en soi ou en Dieu, dans sa force individuelle ou dans sa substance universelle, mais toujours à un foyer intime, le mouvement, l'activité dont la direction dépend de ses relations extérieures. Sous ce rapport, le panthéisme de Spinosa n'est pas plus contraire que le dynamisme de Leibnitz au système de l'*horloge* du monde, laquelle attend la main d'un moteur étranger, pour entrer en mouvement. Dans sa théorie de l'*harmonie préétablie*, Leibnitz va jusqu'à soutenir l'absolue indépendance, la complète autonomie des êtres et des forces individuelles, et réduit à une simple correspondance toute relation extérieure, toute influence, toute action apparente. Mais, sans suivre ce grand esprit dans une hypothèse contredite par l'expérience,

non moins que par la raison, nous sommes en droit d'affirmer, dans une certaine mesure, l'indépendance et l'autonomie de tous les êtres de la Nature.

Le Savant. — Cette réserve faite, votre thèse me paraît suffisamment fondée. Je vois bien que l'opinion contraire n'est qu'un préjugé, tout en ayant un certain air de sens commun.

Le Métaphysicien. — Et pour avoir le même air, la doctrine de la *contingence* n'en est pas plus vraie. Que tout ait sa raison suffisante en ce monde, ce n'est pas seulement le génie de Leibnitz qui l'affirme, c'est la science et l'expérience qui le confirment de plus en plus. La contingence est, comme le hasard, un mot inventé par l'ignorante vanité de l'esprit humain, qui nie les causes qu'il ne voit pas. Vous affirmez que tel phénomène, telle loi du monde physique ou du monde moral pourrait ne pas être, c'est-à-dire n'est pas essentielle au système du monde; qu'en savez-vous? Que ce phénomène, que cette loi ne soit point essentielle à la notion que vous vous faites du monde, je l'accorde. Mais qui vous dit que cette notion est adéquate à la vérité? Que savez-vous de l'ensemble, du fond, du merveilleux enchaînement des choses, et de cet ordre, de cette symétrie, de cette sympathie qui président au système du monde, pour avoir le droit d'affirmer que ceci pourrait ne pas être, que cela pourrait être autrement, sans modifier, sans changer le système tout entier. C'est encore là une fausse représentation, une illusion de l'empirisme, que dissipe chaque jour la science, à mesure qu'elle répand sa lumière sur le monde de l'expérience. Plus la science étudie, analyse, explique la Nature, et plus elle la trouve intelligible et rationnelle; plus la fatalité fait place à la Providence, la contingence à la nécessité

finale, le hasard à la logique. Contingente pour l'expérience, la Nature est nécessaire pour la raison. Et ce n'est pas seulement la Nature qui présente ce caractère à la science, c'est l'histoire, la psychologie, la politique, le monde de l'Esprit tout entier. Le temps n'est plus où l'on croyait pouvoir expliquer les plus grands effets par les plus petites causes, où l'histoire ne semblait autre chose que le conflit des volontés ou des passions humaines, contrariées ou favorisées par l'action fortuite des causes naturelles, espèce d'imbroglio perpétuel, fécond en crises fortuites et en dénoûments imprévus, le tout sans plan, sans but, sans unité, sans aucune apparence de logique. Aujourd'hui la science a fait de l'histoire une chose intelligible, un système où tout se suit et s'enchaîne, où les faits sont des idées, où les époques sont les moments et les degrés, où les peuples et les races sont les organes de l'Esprit, se développant en parfaite harmonie avec la Nature, au sein de l'Être universel. A ce point de vue, qui est le vrai, l'histoire est une logique vivante, comme la Nature est une géométrie réelle et concrète. Tous les êtres ont leur raison finale, leur loi à laquelle ils obéissent irrésistiblement, quelle que soit leur activité propre et leur spontanéité. Spinosa a dit le mot; la vraie, la seule liberté pour un être, pour le premier comme pour le dernier, pour Dieu lui-même, est d'obéir à sa nature. Ce n'est donc pas le caprice, le hasard, l'incertitude, le *libre arbitre*, la balance des motifs et des partis, la contingence en un mot sous toutes les formes, qui mesure la liberté, c'est la nécessité inflexible, mais tout intérieure, qui ne rencontre jamais ni obstacle, ni aide dans le concours ou l'opposition des agents extérieurs.

LE SAVANT. — Il me semble que vous allez un peu loin.

Que vous substituïez partout la nécessité à la contingence dans le domaine de la Nature, je l'admets; que, même dans le domaine de l'Esprit, vous lui fassiez la part plus large que ne la font nos historiens et nos moralistes, je l'admets encore. Mais je ne puis consentir à la voir partout, jusque dans le for intérieur, dans l'activité volontaire que j'ai toujours regardée comme le sanctuaire même de la liberté. La définition de Spinosa appliquée à la liberté morale me révolte. La métaphysique a beau dire; sur ce point c'est la psychologie qui aura toujours le dernier mot. Je *sens* ma liberté; que m'importe votre logique?

Le Métaphysicien. — Et que m'importe à moi votre sentiment de la liberté? Vous vous croyez libre; je vous accorde même que votre croyance est invincible. Mais que vous le soyez réellement, ceci est une autre question. La liberté n'est pas une chose purement intérieure; elle dépend de conditions extérieures, de rapports nombreux, soit avec les autres êtres, soit avec le Principe même de l'être qui se croit libre. Si la raison et la science, qui voient plus loin et plus haut que l'expérience, qui embrassent le système entier des êtres, découvrent l'incompatibilité de la liberté individuelle avec la nécessité universelle, que devient le témoignage de la conscience? C'est une autorité souveraine, je vous l'accorde, mais dans sa sphère seulement. Si la liberté n'était qu'une question psychologique, vous auriez parfaitement le droit de conclure, comme vous le faites, de la croyance à la chose; mais c'est une question métaphysique, sur laquelle la raison et la logique sont seules juges.

Le Savant. — C'est dur; mais il faut se soumettre. Étant donnés Dieu et le système du monde, tels que les conçoit la raison, je conviens qu'il est impossible d'y trouver le plus petit

coin pour une contingence quelconque, même pour celle que nous nommons liberté.

LE MÉTAPHYSICIEN. — Que voulez-vous ? L'expérience a ses préjugés, comme l'imagination a ses illusions. Tout cela doit se dissiper devant la pure lumière de la raison. Ainsi l'individualité des êtres de l'univers est encore une de ces notions que la raison renvoie au chapitre des préjugés empiriques. La raison et la science vous disent que l'univers est un Tout, et non une simple totalité d'unités ou de forces individuelles; que dans ce Tout véritablement organique les individus tiennent au système d'une façon tellement étroite et indissoluble qu'il est impossible de les en séparer, sans leur ôter l'existence ou la vie. D'une autre part, nul individu, si simple, si minime qu'il soit, n'est absolument simple et indivisible. C'est encore un système, un tout, une unité plus ou moins complexe ; ce n'est pas un individu, dans la rigueur du mot. Vous voyez donc que la notion d'individualité s'évanouit, soit que l'on considère les êtres en eux-mêmes, soit qu'on les envisage par rapport au Tout. Pris en eux-mêmes, ils ont beau être simples pour l'expérience; absolument parlant, ce sont encore des systèmes, des collections. Vus en regard du Tout, quelque grands, riches et puissants qu'ils soient, ils font partie intégrante d'une unité, d'une individualité supérieure. Nul individu n'est assez simple pour être indivisible ; nul n'est assez complexe pour être complet : deux conditions sans lesquelles il n'y a pas d'individu proprement dit.

LE SAVANT. — J'en conviens. Je vois s'évanouir successivement toutes les formes du monde sensible, limites, conditions, contingence, individualité, pour ne laisser à la place que le monde infini, absolu, nécessaire, universel, c'est-à-dire le monde purement intelligible de la raison. Je sens que jusqu'ici

je n'avais fait que rêver, que je m'étais laissé séduire par les apparences, que je n'avais rien compris de la vérité, rien vu du fond des choses. Mais que de préjugés, que d'illusions il me faut perdre pour m'habituer aux vérités qui éclatent à mes yeux étonnés! La lumière de ce nouveau monde auquel vous venez de m'initier est si nouvelle pour mon pauvre esprit qu'elle l'éblouit. J'en suis encore à douter de tout ce que j'aperçois. Je me tâte et me demande s'il est d'un esprit sain de ne plus croire à la liberté des actes humains, à la contingence de certains faits historiques, à la distinction du bien et du mal, du juste et de l'injuste, du droit et du devoir, de tous ces préjugés de la phychologie, de la morale et de l'histoire que la doctrine de la nécessité supprime radicalement. La logique et la raison le veulent pourtant, et vous m'avez appris à leur obéir en tout. Mais tout le monde n'a pas l'intrépide sérénité d'un Spinosa acceptant sans sourciller les plus révoltantes extrémités de la logique. La *grâce* de la métaphysique, si efficace qu'elle soit, ne peut me changer tout d'un coup; il faut lui laisser le temps d'opérer une si complète conversion. J'avais pris, comme tant de grossiers esprits, ce monde au sérieux. J'attachais de l'importance aux formes, aux couleurs, aux figures des choses, aux mouvements, à la vie, aux actes des individus et des peuples. Je me trompais avec le sens commun; tout cela n'est qu'apparences sans fond, accidents sans portée. Le monde de l'expérience n'est que l'avant-scène de l'être et de la vérité; tout y est erreur, illusion, fausse lumière, vain bruit et stérile agitation. C'est dans le monde intelligible seulement que se passe le vrai drame de la vie universelle, que toute lumière a sa vérité, tout bruit son sens, tout mouvement sa portée. Là, ainsi que l'a dit le maître, point de liberté, de bien ni de

mal, de beauté ni de laideur, de vertu ni de vice, toutes choses relatives au microscope des convenances humaines: mais la nature, l'essence des choses, la nécessité, voilà les seuls principes qu'on y reconnaisse. L'expérience, la psychologie, la morale, l'histoire parlent de formes belles ou laides, d'actions libres ou fatales, justes ou injustes, de choses parfaites ou imparfaites; la métaphysique n'a qu'un mot pour expliquer, pour réduire toutes ces distinctions à leur juste valeur, le mot *vérité*. Toutes choses sont au fond comme elles doivent, quand elles doivent, où elles doivent être. *Être*, fait leur beauté, leur bonté, leur perfection; persévérer dans l'être est toute leur loi. Et comme il leur est impossible de s'y soustraire, attendu que leur être c'est leur substance, et que leur substance c'est Dieu, Spinosa, l'esprit le plus conséquent qui ait jamais été, a manqué à la logique, en traçant un itinéraire à l'activité humaine, comme s'il était possible à l'homme de ne pas obéir à sa nature.

LE MÉTAPHYSICIEN. — Voilà le langage de la logique. Spinosa serait jaloux de votre mépris pour le sens commun, l'expérience et la psychologie. J'aime à vous voir cette ardeur de néophyte qui, une fois entré dans la voie, la parcourt d'un trait sans regarder derrière.

LE SAVANT. — Voici l'ironie qui reparaît sur vos lèvres. Est-ce que la métaphysique rationnelle ne serait pas encore votre dernier mot? Est-ce la logique qui serait en défaut? ou bien est-ce la raison?

LE MÉTAPHYSICIEN. — Je crois notre logique irréprochable, et je ne vois pas que nous ayons tiré de notre principe une seule conséquence qui n'y soit rigoureusement contenue.

LE SAVANT. — Alors c'est la raison qui est en défaut.

LE MÉTAPHYSICIEN. — Il le faut bien. La raison et la logique

ont beau parler haut, elles ne peuvent faire taire la nature et l'expérience; la philosophie idéaliste se heurtera toujours contre l'invincible réalité. On ne fait pas ainsi impunément violence au sens commun et au sentiment moral; décidément une doctrine est jugée, quand elle porte dans son sein de pareilles conséquences. Spinosa a eu le courage de persévérer. Mais, à côté des hautes et profondes vérités que l'on peut dégager de son système, qui a jamais songé à relever son monstrueux fatalisme? Si la raison a le droit et le pouvoir d'en corriger, parfois d'en réformer le témoignage, elle n'a pour cela ni le droit, ni le pouvoir de l'étouffer, du moins en ce qu'il a de sensé, de nécessaire, d'indestructible. Il est une vérité qu'il ne faut pas oublier, quand on parle des corrections de l'expérience par la raison; c'est que l'expérience ne se laisse corriger que par ses propres données, et que la raison ne réforme les fausses ou étroites conclusions d'un premier témoignage que sur un second témoignage plus sûr ou plus complet, mais émané de la même source. Donc la correction de l'expérience par la raison n'implique nullement la contradiction absolue, radicale des deux facultés, des deux sources de la connaissance humaine. Or ce qui m'arrête, c'est cette contradiction entre l'expérience et la spéculation, entre la physique, la psychologie, l'histoire, les sciences expérimentales d'une part, qui toutes attestent la réalité, la dépendance, la contingence, le changement, la vie, la mort, l'individualité, la personnalité, la liberté des choses et des êtres, et de l'autre la métaphysique qui proclame la substantialité, l'indépendance absolue, l'éternité, l'immensité, l'immutabilité, la nécessité de l'être et de la vérité. Et remarquez bien que la contradiction est manifeste. Il ne s'agit pas d'objets différents, de Dieu et du monde,

mais d'un seul et même objet, le monde, sur lequel l'expérience et la raison tiennent un langage contraire. Une telle antinomie est bien grave; car elle révèle une profonde anarchie dans l'esprit humain. Et j'avoue que, si je la croyais réelle, j'y verrais un argument invincible contre la capacité de l'esprit humain, en fait de métaphysique, de science et même de croyance quelconque. Mais je soupçonne heureusement ici quelque illusion.

Le Savant. — Comment, la raison aussi aurait ses illusions, comme l'expérience et l'imagination? Alors quel espoir nous restera-t-il, s'il est vrai que la faculté du vrai (vous l'avez dit) soit elle-même sujette à illusion? Puisque la raison nous trompe, aussi bien que l'imagination et l'expérience, tout est dit. Nous voici, ce semble, arrivés au terme de notre recherche; notre conclusion est l'impuissance de l'esprit humain et le néant de toute métaphysique.

Le Métaphysicien. — Il n'est pas encore temps de désespérer. Il est certain que nous avons parcouru toute la liste des facultés cognitives et épuisé les sources de la connaissance. L'imagination, l'expérience sensible, la conscience, la raison, tour à tour interrogées, ne nous ont répondu que par des doctrines fausses, absurdes ou insuffisantes. Il nous reste encore une ressource.

Le Savant. — Et laquelle?

Le Métaphysicien. — De consulter simultanément les facultés qui nous ont mal répondu séparément, de chercher dans la synthèse ce que nous n'avons point trouvé dans l'analyse, de substituer la méthode éclectique aux systèmes exclusifs. Peut-être l'esprit humain tout entier, imagination, expérience, conscience, raison, nous donnera-t-il enfin cette vérité tant désirée que nous avons vainement demandée à

chaque faculté en particulier. Peut-être les divers systèmes auxquels nous n'avons pu nous arrêter, le matérialisme, le spiritualisme, l'idéalisme, sont-ils des fragments de vérité qu'il s'agirait seulement de réunir, pour en composer la vérité totale, adéquate à la nature même des choses. Vous voyez que la métaphysique possède encore un moyen de s'en tirer. Nous l'examinerons dans notre prochain entretien. (1)

(1) *Idéalisme* n'est peut-être pas le mot propre pour exprimer la métaphysique de la *raison*. *Rationalisme* serait ce mot ; mais l'histoire lui a donné une autre signification. *Panthéisme* exprimerait plus exactement la doctrine dont il s'agit ; mais nous avons dû nous conformer à la tradition et à l'histoire, en nous servant du mot *Idéalisme*.

SEPTIÈME ENTRETIEN.

L'ÉCLECTISME.

Le Métaphysicien. — Nos derniers entretiens, s'ils n'ont pas amené de résultats positifs, ont eu cela d'utile qu'ils ont démontré l'impuissance de nos facultés cognitives mises en jeu séparément, et la vanité des systèmes exclusifs issus du développement isolé de ces facultés. Nous avons conduit notre recherche de manière que l'épreuve fût décisive; notre analyse a épuisé la liste des facultés cognitives, et par suite la source des systèmes. Il est constant que les origines de la connaissance humaine se réduisent à trois, ni plus ni moins, les sens, la conscience et la raison; il est donc évident que tous les systèmes se ramènent aux trois doctrines correspondantes à ces facultés, à savoir le matérialisme, le spiritualisme et l'idéalisme. Vous avez vu avec quelle impartialité et quelle exactitude logique ces systèmes ont été exposés. Laissant de côté les hypothèses, les excentricités, les folies des philosophes, tout ce qui est propre au génie, à l'imagination, aux caprices, aux préjugés de la pensée individuelle, nous nous sommes uniquement attachés aux données simples, positives, générales de chaque système, telles qu'elles émanent des diverses sources de la connaissance, ainsi qu'aux conclusions qui en sont les conséquences légitimes et rigoureuses. Si vous vous en souvenez, nous avons présenté et développé ces systèmes avec

une complaisance que vous avez pu prendre pour de la complicité, les montrant constamment par leurs côtés les plus forts et les plus séduisants, à tel point que vos défiances de savant à l'endroit de la métaphysique ont cédé plus d'une fois aux apparences de l'évidence et de la vérité.

Le Savant. — Je vous dois ce témoignage.

Le Métaphysicien. — L'épreuve est donc décisive. La solution du problème métaphysique n'est dans aucun des trois grands systèmes qui résument toute l'histoire de la philosophie, et ne doit être cherchée à aucune des trois sources de la connaissance humaine. Du reste, cette vérité a été universellement sentie du jour où, dans notre siècle, le retour aux études historiques a permis d'assister au spectacle des erreurs et des excès des diverses écoles métaphysiques. En effet, dès le début de ce siècle, la tendance des esprits est à la synthèse de la pensée et à la conciliation des doctrines. On en est venu à croire, par l'expérience du passé, que la vérité n'est dans aucune doctrine exclusive, que le temps des écoles et des systèmes est fini, que l'unique moyen, s'il existe, de terminer ces luttes sans fin, et de couper court à ces paradoxes qui font le discrédit et le scandale de la philosophie, c'est de réunir en un indivisible et solide faisceau les vérités qui font la force de chaque système, sans en suivre aucun dans ses hostilités, ses exclusions, sa logique à outrance. La défiance de la logique, la confiance à la synthèse, l'appel au sens commun, tels sont les traits caractéristiques de l'esprit de notre temps. Donc, en quittant la voie des systèmes et des abstractions pour rentrer dans celle du sens commun et de la synthèse, nous ne faisons qu'obéir à la pensée du siècle, à cet esprit d'impartialité, de mesure, de conciliation, à ce besoin d'harmonie, de paix et

d'unité qui a marqué toutes les grandes œuvres littéraires, historiques, politiques, philosophiques et religieuses de notre siècle.

Le Savant. — Sans doute tous les bons esprits sentent que dans la synthèse est la vérité et la solution du problème que nous poursuivons. *In hoc signo vinces;* c'est vous qui l'avez dit dans la conclusion d'un livre sur l'école d'Alexandrie. Mais le tout est de réaliser cette alliance si désirable entre les écoles de la philosophie, et entre les facultés de l'esprit. Comment vous y prendrez-vous pour accorder des voix si différentes, pour concilier des prétentions si contraires?

Le Métaphysicien. — L'éclectisme est là pour résoudre le problème. Préoccupé outre mesure de difficultés pratiques et politiques, que la science ne doit point connaître, il a eu le tort de ne point attendre que la critique eût fini son œuvre, pour conclure définitivement l'alliance des systèmes et l'accord entre l'expérience et la raison. Il n'en faut pas moins lui rendre cette justice qu'il a proposé plusieurs méthodes de solution. En voici une fort simple et très populaire. Elle consiste à appliquer le sens commun comme critère au discernement du vrai et du faux dans les systèmes philosophiques. Le sens commun est l'autorité de notre temps : on le célèbre sur tous les tons; on le crie sur les toits; on l'invoque à tout propos; on l'applique à tout, à la critique littéraire comme à la critique philosophique. L'école éclectique l'a tellement mis en honneur, en a fait une autorité si souveraine et si universelle, que la pensée individuelle n'a rien vu de mieux à faire que d'en garder les croyances, même les préjugés. Le procédé est celui-ci : c'est le sens commun qui juge du vrai et du faux en toutes choses, qui

élimine, épure, corrige, choisit dans le simple témoignage de nos facultés, comme dans les savantes combinaisons qu'on en tire et auxquelles on donne le nom de systèmes. Appliquée aux facultés, aussi bien qu'aux systèmes, voici le résultat que donne la méthode du sens commun. Les sens et l'imagination nous font percevoir les corps et l'étendue; la conscience nous fait connaître les forces, les individus, les âmes, les esprits; la raison nous fait concevoir l'infini, l'absolu, l'universel, Dieu. Or le sens commun accepte et couvre tous ces objets de son infaillible autorité. Que la science se le tienne pour dit une fois pour toutes et qu'elle s'en arrange, au lieu de disputer sans fin et sans résultat leur part, dans le domaine de la vérité, tantôt à l'imagination, tantôt à la conscience, tantôt à la raison. Dieu et le monde, l'esprit et la matière, l'universel et les individus, les conceptions de la raison et les perceptions de l'expérience, tel est le point de départ de la science et de la métaphysique qui, dans leurs analyses les plus hardies, ne doivent jamais oublier les vérités premières, consacrées par le sens commun. Quant aux systèmes, le procédé n'est pas moins simple. Il ne s'agit que de les examiner à la lumière du sens commun et d'en retrancher tout ce qui choque, tout ce qui contredit cette suprême autorité. Ainsi le matérialisme a raison de soutenir l'existence de l'étendue et de la matière; mais il a tort de nier l'âme et l'esprit. Le spiritualisme a raison de soutenir l'existence de l'âme et de l'esprit; mais il a tort de nier la matière. Tous deux oublient la vérité, l'être par excellence, l'infini, l'absolu, l'universel, Dieu. L'idéalisme a parfaitement raison de faire ressortir ce côté supérieur de la vérité; mais il a tort d'y absorber, d'y anéantir les réalités contingentes, finies et individuelles, les corps, les âmes, les

esprits. Supprimer toutes ces négations contraires au sens commun, conserver et réunir dans une synthèse toutes ces affirmations auxquelles il adhère, voilà le moyen d'en finir avec les systèmes, et de fonder la métaphysique sur une base inébranlable.

LE SAVANT. — Le procédé est, en effet, fort simple, mais très peu scientifique, à mon avis. Accepter pour vrai, rejeter comme faux ce qu'approuve ou condamne le sens commun est une méthode commode, qui dispense de toute initiative et de toute critique. Encore si le criterium était toujours et partout infaillible. Mais le sens commun a-t-il bien l'autorité qu'on lui prête ? C'est un mot dont on abuse singulièrement, qui couvre des erreurs générales en même temps que des vérités universelles. Que de préjugés ont fait partie du sens commun, et dont l'expérience et la science ont fini par faire justice? Il faut dont s'entendre sur ce mot et sur la portée qu'on veut lui attribuer. Si par là vous voulez dire seulement l'ordre des vérités simples, évidentes par elles-mêmes, principes de toutes les sciences, de toutes les opérations de la pensée, l'ordre des axiomes proprement dits, vous aurez raison d'attribuer une autorité absolue au sens commun. Mais cette autorité tient à la nature même des vérités axiomatiques, nullement au nombre des esprits qui y adhèrent. Cela est si vrai que ces propositions sont acceptées comme évidentes par chaque esprit en particulier, sans aucune entente préalable avec l'universalité ou la majorité des intelligences. Quelle garantie de vérité, quel critère que le nombre, comme tel, le nombre brut, arrivât-il à comprendre la totalité des opinions ? Et si vous lui ajoutez des conditions d'intelligence, de science, de moralité, d'impartialité pour lui donner plus d'autorité, vous sortez de la

théorie du sens commun. En tout cas, réduit à lui-même, c'est-à-dire au nombre, le sens commun n'a qu'une fort médiocre valeur ; il est loin d'avoir cette autorité qui termine les controverses en tranchant la question. Où en serait la science, si elle l'avait toujours respecté comme le tribunal sans appel de la vérité? Demandez-le à la physique, à l'astronomie, à la physiologie, à la morale elle-même, à toutes les sciences dont l'opposition à certains préjugés du sens commun a valu tant de persécutions aux savants et aux philosophes.

LE MÉTAPHYSICIEN. — L'électisme pourrait vous répondre, en renvoyant cet argument à l'école proprement dite *du sens commun*, qu'elle a pris elle-même la peine de réfuter (1).

LE SAVANT. — Je le veux bien ; mais alors qu'elle ne nous parle donc plus à tout propos d'une autorité qu'elle ne peut pas définir. Ce n'est pas tout. Je suppose le sens commun un juge infaillible. Est-ce un juge compétent en toute matière? Je veux bien accepter sa décision sur un certain ordre de vérités pratiques dont l'évidence et la nécessité ne peuvent être contestées. Il ne fait alors qu'ajouter sa sanction à des croyances intimes dont chaque conscience est juge, et juge souverain avant le sens commun. Mais il n'en est pas de même des vérités théoriques, uniquement accessibles aux savants, aux philosophes, et qui passent par-dessus la tête du sens commun. Qu'il s'agisse, par exemple, de la liberté, du bien, du beau, du devoir, de certains préceptes de morale et de justice, tels que ceux-ci : « fais ce que dois, advienne que pourra, » ou : « ne fais pas aux autres ce que tu ne voudrais pas qu'on te fît, » le sens commun mérite con-

(1) L'école de M de Lamennais.

fiance, après le témoignage invincible de notre conscience individuelle. Mais s'il s'agit des notions de la matière, de l'esprit, de la substance, de l'infini, de l'absolu, de l'universel, des rapports de Dieu et du monde, du problème de la création, etc., le sens commun, sur des questions qu'il n'entend pas, ne peut être qu'un témoin muet ou un écho passif des opinions dominantes. A coup sûr, ce n'est pas là un critère suffisant pour la solution des questions métaphysiques.

Le Métaphysicien. — C'est ce que l'électisme ne pourrait nier.

Le Savant. — Je vais plus loin. Je lui accorde que le sens commun est toujours et sur tout un juge compétent; il reste encore à savoir sur quoi portent ses jugements. Or le sens commun pose et consacre telle ou telle vérité, telle ou telle doctrine, sans s'inquiéter le moins du monde des difficultés de la méthode et des exigences de la logique; il s'embarrasse peu des contradictions, des mystères, des incohérences, des lacunes de toute sorte que peuvent engendrer les rapports mal définis ou même non définis des vérités entre elles. Ainsi, par exemple, il lui suffit que Dieu et le monde, que l'esprit et la matière, que l'infini et le fini, que la liberté et la Providence soient des vérités au-dessus de la discussion; il ne pousse pas la rigueur logique jusqu'à rechercher si et comment ces vérités s'accordent entre elles. Il les enferme toutes ensemble pêle-mêle dans une synthèse confuse, sans s'enquérir si elles y feront bon ménage. En un mot, le sens commun fait comme la théologie; il rend ses oracles, et tout est dit. Or cela n'est point assez pour la science. Le scepticisme, qui a nié toutes les grandes vérités métaphysiques, Dieu, le monde, la matière, l'âme,

l'esprit, la liberté, la Providence, a passé outre aux injonctions du sens commun, au nom de la logique. C'est en montrant l'incomptabilité de ces vérités entre elles; c'est en établissant l'antinomie, radicale selon lui, de l'expérience et de la raison, qu'il est parvenu à ébranler les bases mêmes de toute métaphysique. Nos éclectiques auront beau, pour mettre fin au dialogue interminable du sensualisme, du spiritualisme et de l'idéalisme, en appeler au sens commun. Cela ne suffit point à la science; il lui faut encore et avant tout l'autorité de la logique. Voilà précisément la difficulté contre laquelle se débat la métaphysique en ce moment. A force de se réclamer du sens commun, l'éclectisme n'a point songé à se concilier la logique; il a posé comme vérités reconnues des croyances dont il eût fallu montrer les titres scientifiques; il a fait appel au sens commun, au sentiment, à la morale, à l'histoire, beaucoup plus qu'à la démonstration, à l'analyse, à la critique; il a cru en finir avec les systèmes exclusifs, en les accablant sous le poids des conséquences extrêmes qui révoltent le sens commun. Mais, avec cette manière de philosopher, les difficultés restent; les problèmes relatifs au rapport et à la conciliation des vérités proclamées attendent toujours leur solution; la science n'avance pas. C'est qu'en effet la science peut bien se faire au nom du sens commun; mais elle ne se fait que par la démonstration, l'analyse, la critique, la logique, tous procédés sans lesquels elle ne peut avoir l'exactitude, la précision, la rigueur, l'évidence qui font le caractère scientifique de ses théories.

Le Métaphysicien. — N'exagérons pas. La confiance de nos éclectiques au sens commun n'est pas aussi absolue que vous semblez le croire. Il y a le sens commun des masses, et le sens commun des intelligences d'élite, des gens d'es-

prit et de goût, des *honnêtes gens*, comme on disait au XVII[e] siècle. Les éclectiques n'ont qu'une fort médiocre estime pour le sens commun des masses, sauf en ce qui concerne un certain nombre de vérités simples et pratiques. Quant aux choses de difficile intelligence et de goût délicat, ils les réservent au sens commun des esprits d'élite. Ce n'est pas le peuple qu'ils font juge de la vérité en pareille matière; c'est l'assemblée des sages, c'est l'illustre compagnie des philosophes dont l'histoire nous a conservé les témoignages et les sentences. C'est là que l'électisme se plaît à recueillir, à compter les voix, lorsqu'il s'agit des hautes questions de métaphysique.

Le Savant. — J'en conviens. Cette école a toujours protesté contre la tyrannie du nombre, en philosophie aussi bien qu'en politique; jusque dans l'aréopage des savants, elle a pesé plus encore que compté les voix. Mais alors elle est devenue infidèle à son principe.

Le Métaphysicien. — Vous pourriez lui faire ce reproche, si elle n'avait reconnu d'autre principe d'autorité, d'autre signe de vérité que le sens commun. Mais vous n'ignorez pas que l'éclectisme, qui a la prétention de concilier toutes les grandes vérités et tous les grands principes, fait appel à la raison encore plus qu'à la tradition. Il invoque le sens commun seulement comme signe de consécration de la vérité, et encore dans une certaine mesure. Quant à la recherche et à la démonstration de la vérité, il a recours à la science et à tous les procédés qui lui sont propres.

Le Savant. — Je le sais; mais je ne trouve pas ses procédés d'analyse et de critique rigoureux. Je vous en fais juge. La métaphysique s'est trompée, disent vos éclectiques, pour avoir fait parler nos diverses facultés à part; elle n'a plus

d'autre ressource que de les faire parler toutes à la fois. C'est le concert qui fait l'harmonie ; c'est l'harmonie qui fait la vérité en matière de science, comme elle fait la beauté dans l'art. Par l'analyse et l'abstraction, l'esprit humain est arrivé à des systèmes qui sont tous vrais en partie, et en partie faux, vrais comme fragments, faux comme tout. Il faut réunir les vérités partielles qu'ils contiennent et en composer une synthèse définitive qui ne sera plus un système, mais la vérité elle-même, d'autant plus inattaquable et indestructible qu'elle aura pour base l'esprit humain tout entier, et non plus telle ou telle de ses facultés. C'est ainsi qu'on en finira avec toute cette polémique qui est l'indice certain de l'impuissance des doctrines exclusives, et qu'on désarmera le scepticisme qui leur emprunte ses meilleures armes. Y a-t-il une méthode plus simple et d'une pratique plus facile ? Faire appel d'une part à toutes les facultés de l'esprit reconnues légitimes, chacune dans son témoignage ; de l'autre, conserver et rassembler les parties positives, c'est-à-dire affirmatives de chaque doctrine. Ainsi on se bornera à recueillir les divers témoignages de l'imagination, de l'expérience, de la conscience, de la raison pour en composer la science ; on se contentera de retrancher du matérialisme, du spiritualisme, de l'idéalisme, toutes les prétentions exclusives et hostiles, et l'on fera du reste un tout qui sera la doctrine de l'éclectisme. Voilà le procédé. Convenez qu'il n'a pas dû coûter à son inventeur de grands frais d'imagination.

Le Métaphysicien. — Qu'importe ? Les procédés les plus simples ne sont pas les moins féconds. Nous le savons bien par l'histoire des sciences.

Le Savant. — Enfin voyons celui-ci à l'œuvre. Nous n'avons pas besoin de faire parler les facultés de l'esprit ;

leur témoignage nous est connu. S'il n'y avait jamais contradiction entre les données et les conclusions diverses de ces facultés, le procédé des éclectiques serait praticable. Mais vous allez juger vous-même de l'accord de l'imagination, de la conscience et de la raison. Que nous dit l'imagination ? Que les corps consistent dans l'étendue solide et figurée, que leurs éléments ne peuvent être que des parties étendues et solides à moins de s'évanouir en abstractions, que le monde se composant de corps et les corps d'atomes, les atomes sont les vrais, les seuls principes constituants des choses, des êtres, des êtres organiques et vivants, animés, intelligents, aussi bien que des êtres bruts, sans vie, sans âme, sans intelligence. Remarquez bien que les conclusions se déduisent rigoureusement des données premières, et que l'imagination conduit forcément au matérialisme.

Le Métaphysicien. — C'est vrai.

Le Savant. — Que nous dit la conscience ? Que tout phénomène se réduisant au mouvement, tout être se ramène à la force ; que par conséquent tout est force dans l'univers, l'être brut et inerte comme l'être vivant et intelligent ; que la force est la racine, le fond, la substance même de l'être, de telle sorte qu'au delà de ce principe, il n'y a rien à chercher ; que la notion de l'étendue est une illusion de la vue, du tact, de tous les sens qui ne nous donnent que des apparences ; que la matière elle-même, telle que l'entend le sens commun, n'existe point ; qu'enfin le monde est un composé d'une infinité de forces individuelles, de monades ou atomes immatériels, dont le développement et le concours engendrent tout ce qui existe. Ici encore les conclusions ne sont que la conséquence légitime des données de l'expérience intime ; la conscience conduit nécessairement au dynamisme,

c'est-à-dire à ce spiritualisme exclusif qui nie la matière.

Le Métaphysicien. — C'est encore vrai.

Le Savant. — Enfin que dit la raison? Que l'être n'est ni la matière, ni la force, mais la *substance;* que la substance est une, infinie, absolue, nécessaire, universelle; que la réalité, multiple, phénoménale, finie, relative, contingente, individuelle que l'expérience et le sens commun s'accordent à reconnaître, n'est qu'une simple apparence; que les êtres individuels, atomes ou forces, ne sont que des illusions de l'imagination ou de la conscience; qu'il n'y a rien de réel, d'absolument vrai en dehors de l'Être infini, absolu, nécessaire, universel; qu'enfin le monde n'est qu'une ombre devant Dieu. Le principe donné, la conclusion est inévitable; la raison conduit irrésistiblement à l'idéalisme.

Le Métaphysicien. — J'en conviens encore. Mais « qu'est-ce que tout cela prouve, vous diront nos éclectiques, sinon que tout système exclusif est faux, que l'imagination, la conscience, la raison, prises pour guide chacune séparément, nous mènent forcément à l'erreur et à l'absurde? En faisant ressortir cette vérité, vous abondez dans notre thèse. Nous savons tout cela comme vous, et c'est pourquoi nous voulons réunir toutes les facultés pour la recherche de la vérité, et concilier tous les systèmes en en retranchant ce qu'ils ont d'exclusif et d'hostile. Ainsi l'imagination, la conscience, la raison sont souveraines, chacune dans son domaine. Tant qu'elles s'y renferment, elles sont dans le vrai. L'erreur ne commence que lorsqu'elles le dépassent et s'aventurent à affirmer et à nier des choses qui ne sont pas de leur compétence. C'est là ce qui engendre les doctrines exclusives, c'est-à-dire les erreurs. Le matérialisme, le spiritualisme, l'idéalisme n'expriment chacun qu'un fragment de la vérité totale, l'un la

matière, l'autre l'âme et l'esprit, le troisième Dieu. Réunissez ces fragments, vous en formerez une synthèse supérieure à tous les systèmes et qui défiera tous les coups du scepticisme. »

Le Savant. — La chose est plus facile à dire qu'à faire. Pour former une synthèse des données de l'imagination, de la conscience et de la raison, il faut d'abord accorder ces données entre elles. Or là est la grande difficulté. Dieu, la matière, l'esprit sont des vérités que le sens commun impose, mais dont la métaphysique n'a pas encore pu définir ni expliquer le rapport. Comment le monde subsiste-t-il avec Dieu, le fini avec l'infini, l'esprit avec la matière, la liberté humaine avec la providence divine, c'est ce que la métaphysique doit avant tout faire comprendre, si elle veut couper court aux négations, aux exclusions, à la guerre des systèmes. Il ne suffit pas d'ajouter bout à bout ces diverses vérités (je les admets comme telles); il faut d'abord les concilier. Si l'expérience nie les objets de la raison, et que la raison nie les objets de l'expérience, il n'y a plus de synthèse possible, du moins tant qu'une critique radicale de l'esprit humain n'aura pas fait disparaître cette antinomie de nos facultés. Et quant aux systèmes, comment voulez-vous en dégager et en réunir les vérités, si elles se contredisent et se nient mutuellement? Le procédé des éclectiques suppose ce qui est en question, l'harmonie préalable entre nos diverses facultés ainsi qu'entre leurs objets. C'est par ce point qu'ils auraient dû commencer. Or je ne vois pas qu'ils s'en soient beaucoup préoccupés.

Le Métaphysicien. — Vous seriez injuste envers l'éclectisme, si vous réduisiez à cela toute sa méthode. Il a trouvé le moyen de rétablir l'accord.

Le Savant. — Et lequel ?

Le Métaphysicien. — Vous savez que les systèmes dont nous avons parlé affirment et nient tout à la fois : affirment les vérités propres à la faculté à laquelle ils se rattachent, et nient les vérités qui sont du ressort de tout autre faculté. Cela étant, il est une règle de critique bien simple à suivre : c'est de conserver dans chaque système les affirmations et d'éliminer les négations ; car la vérité est précisément dans les unes et l'erreur dans les autres.

Le Savant. — Ce procédé est applicable en effet à toutes les doctrines faites pour s'accorder malgré leurs prétentions contradictoires. Il réussit toujours quand c'est l'exagération ou l'esprit de système seulement qui empêche de s'entendre. Mais ici le dissentiment est trop grave pour disparaître comme un simple malentendu. D'ailleurs, dans les systèmes dont il est question, l'affirmation et la négation se mêlent et se confondent perpétuellement. On y nie des faits qui semblent évidents en même temps qu'on y affirme des conclusions plus que douteuses. Le moyen a paru si peu sûr à ses inventeurs eux-mêmes qu'il leur est arrivé de proposer à très peu d'intervalle une méthode contraire, peut-être plus sûre, mais purement critique, qui consiste à chercher la vérité dans la partie négative et l'erreur dans la partie affirmative des systèmes. En effet, qui n'a remarqué que la plupart des systèmes, invincibles dans leur critique, prêtent le flanc dans leurs conclusions dogmatiques ? Mais alors une telle méthode n'aboutit qu'à des négations ; elle détruit et n'édifie pas.

Le Métaphysicien. — Je suis de votre avis ; ces procédés ne supportent pas l'examen. Mais l'éclectisme n'en est pas réduit là. Il est une méthode fort supérieure aux précédentes, dont tous les éclectiques sérieux font usage, et qui me semble

d'un effet infaillible. Elle consiste à séparer, dans tout système, les données proprement dites qui en font la base des conclusions plus ou moins hardies qui le couronnent, en s'attachant aux premières comme à des vérités inébranlables et en abandonnant les secondes aux amis du paradoxe et de la logique à outrance. C'est le principe de toute critique sérieuse, la vraie méthode de vérification. Pour se reconnaître et apprécier à leur juste valeur les résultats auxquels l'induction, le raisonnement, l'analogie, l'hypothèse l'ont conduite, la science n'a pas d'autre moyen. Remonter, en toute recherche, aux vérités premières, aux données de l'expérience, s'il s'agit de sciences d'observation, aux notions et définitions simples, s'il s'agit de sciences de raisonnement, n'est-ce pas l'unique manière de vérifier la solidité des inductions, des démonstrations et des hypothèses?

Le Savant. — C'est là en effet une excellente méthode, pourvu qu'on soit d'accord sur les principes. Les sciences positives s'en trouvent à merveille. Mais elle n'est pas applicable à la métaphysique, du moins avant la solution du grand problème des antinomies de la pensée humaine. Si les données qui forment la partie positive et fondamentale de chaque système, à savoir, les représentations de l'imagination, les perceptions de la conscience, les conceptions de la raison, ne se contredisaient pas réciproquement, on pourrait vérifier chaque système en le ramenant à ses éléments primitifs. Mais cette base elle-même manque à la métaphysique, tant qu'elle n'a pas ramené l'harmonie parmi les divers organes de la connaissance. Quand on aura opposé aux matérialistes le témoignage de la conscience et de la raison, aux spiritualistes celui de la raison et de l'imagination, aux idéalistes celui de l'imagination et de la conscience, que leur répli-

quera-t-on, s'ils répondent, les uns que l'esprit est impossible, les autres que c'est la matière, les derniers que c'est Dieu ? On n'aura d'autre ressource que de les renvoyer au sens commun. Ils ramèneront les éclectiques à la logique. Vous voyez que la querelle n'est pas près de finir, puisque tout est mis en question, principes et conséquences, données premières et conclusions définitives.

Le Métaphysicien. — La conciliation des systèmes me semble en effet impossible, quelque méthode qu'on leur applique. Mais abandonnons les systèmes à leur malheureux sort, et ne nous occupons pour le moment que des facultés de l'esprit. Il s'agit de s'assurer si leurs témoignages se contredisent réellement, comme vous venez de l'affirmer.

Le Savant. — La contradiction est flagrante. Vous en jugerez vous-même en prenant telle question que vous voudrez, dans les diverses catégories de la pensée, quantité, qualité, relation, modalité, temps, espace, substance, etc. La succession des nombres est finie, disent l'expérience et l'imagination ; sans quoi elle ne formerait pas elle-même un nombre. Cette succession des nombres est infinie, dit la raison ; car il est impossible à l'esprit de s'y arrêter. Même contradiction sur la durée et l'étendue que l'imagination et l'expérience se représentent comme finiès, et que la raison conçoit comme infinies. Selon l'expérience externe ou interne, l'être, la substance, est une réalité déterminée, relative, contingente, individuelle, corps ou âme, atome ou force ; toute la différence de la substance et du mode se réduit à la distinction du permanent et de l'accidentel, du général et du particulier. Selon la raison, nulle réalité corporelle ou spirituelle, quelle que soit la simplicité, la fixité, la généralité des états et des formes qu'elle affecte, n'épuise la notion de

substance, laquelle implique la nécessité, l'éternité, l'unité, l'universalité, l'absolue indépendance. Le monde, fini pour l'expérience et l'imagination, est infini pour la raison. Pour l'expérience, la série des causes et des conditions s'arrête nécessairement à une cause et à une condition première. Pour la raison, cette série est infinie; l'esprit humain ne peut y trouver un principe vraiment absolu; il lui faut pour cela sortir de l'ordre empirique des séries et des successions. Pour l'expérience, qui arrête la divisibilité des corps aux atomes, la composition est la loi nécessaire des êtres. Cette loi devient impossible pour la raison, qui ne peut admettre d'éléments simples et composants, en vertu de la divisibilité infinie de la matière. Je pourrais multiplier indéfiniment les exemples; j'arriverais toujours au même résultat: contradiction absolue de l'expérience et de la raison, s'exprimant par le *oui* et le *non* sur la même question. Il n'y a donc plus moyen d'échapper à la fatale loi des antinomies. Sortez-vous des systèmes pour l'éviter, vous la retrouvez tout aussi absolue, tout aussi implacable dans le fond même de la pensée humaine.

LE MÉTAPHYSICIEN. — Il n'y a pas d'illusion qui puisse tenir devant l'analyse.

LE SAVANT. — Vous devez comprendre maintenant pourquoi la méthode de vérification qui consiste à ramener les systèmes à leurs données premières n'est point applicable à la métaphysique, tant qu'elle n'aura pas résolu ces contradictions de l'expérience et de la raison, et ramené l'harmonie dans l'esprit humain. Toute méthode qui ne débute pas par cette recherce est impuissante.

LE MÉTAPHYSICIEN. — Cela est évident. Mais croyez-vous que l'éclectisme n'ait pas vu et entrepris la difficulté? Si son

désir de la paix à tout prix lui a fait conclure trop vite l'alliance des systèmes; si son admiration bien naturelle pour toutes ces doctrines que la philosophie des deux derniers siècles avait ignorées et qu'il venait d'évoquer par une érudition intelligente, lui a fait oublier parfois les nécessités de la logique et les exigences de l'analyse, on ne peut sans injustice lui refuser un certain sens critique allié à une science étendue et solide. Il a compris que rien ne pouvait se fonder, si l'on ne sondait d'abord les bases de la connaissance humaine. Il est visible que la terrible *critique de la Raison pure* et le spectre des *antinomies* lui a fait passer plus d'une mauvaise nuit. Qu'est-ce que la théorie de la Raison impersonnelle, sinon une réponse directe au scepticisme de Kant?

Le Savant. — Je le reconnais. L'éclectisme a compris la difficulté. Mais l'a-t-il sérieusement résolue par cette théorie? D'abord il n'y est question que de la raison. Quelle est la nature, la valeur, la portée du témoignage des autres facultés, de l'imagination et de la conscience, en quel rapport sont-elles avec la raison? Ce sont des questions que l'éclectisme a négligé de traiter, bien qu'elles fissent essentiellement partie d'une critique radicale de l'esprit humain. Mais, même sur la raison, la solution éclectique me semble fragile, illusoire, et, si je ne me trompe, à la merci d'une équivoque. Kant nie la réalité *objective* des notions rationnelles, se fondant à la fois sur la nécessité de ces notions, sur l'impossibilité d'en fixer les objets, et sur les contradictions insolubles auxquelles la pensée aboutit, du moment qu'elle s'avise de les *objectiver*. La théorie éclectique laisse de côté les deux dernières considérations qui sont le fondement le plus solide de la critique de Kant, et se borne à contester la conclusion qu'il tire de la *nécessité* des notions rationnelles. Elle

va plus loin ; elle en tire précisément la conclusion opposée, c'est-à-dire l'*objectivité* des conceptions de la raison. Mais d'abord Kant n'entend pas autre chose par cette *nécessité* que leur indépendance de toute intuition empirique, indépendance telle qu'elles sont absolument inapplicables et même contradictoires à toutes les données de l'expérience. C'est en ce sens et pour cette raison que Kant les déclare purement subjectives, c'est-à-dire vides de toute réalité extérieure et positive. Qu'elles puissent avoir un autre objet, c'est ce que Kant n'admet pas, et ce que l'éclectisme avait le droit de discuter. Mais il eût fallu commencer par résoudre ces redoutables *antinomies* qui ne permettent point, tant qu'elles subsistent, d'*objectiver* les conceptions de la raison. Au lieu de cela, l'éclectisme prétend avoir trouvé le nœud de l'énigme dans une simple distinction psychologique. Parce que la raison n'est ni volontaire, ni libre, il la proclame *impersonnelle*, et lui assigne une autorité surhumaine. C'est confondre la volonté et la personnalité. A ce titre, la sensibilité, la passion, l'instinct sont également impersonnels ; car ces phénomènes ne sont pas plus des actes volontaires et libres que les idées ou les jugements de la raison. La conclusion n'est donc rien moins que rigoureuse. Pour n'être pas libre et *personnelle* comme la volonté, la raison n'en est pas moins une faculté humaine et, comme telle, sujette à toutes les infirmités, à toutes les imperfections de notre nature. Remarquez bien que je n'entends nullement infirmer par là le témoignage de la raison. Je veux dire seulement que la théorie éclectique de la raison *impersonnelle* ne réfute point sérieusement la critique de la *raison pure*, qu'elle n'établit l'autorité ni ne détermine la portée de cette faculté ; en un mot, qu'elle ne fait pas faire un pas à la question.

Le Métaphysicien. Vous me paraissez bien sévère pour une théorie que l'éclectisme n'a pas créée, mais seulement renouvelée, en lui donnant une forme psychologique. C'est l'antique et splendide doctrine de la Raison suprême, du Verbe divin, lumière universelle qui illumine d'en haut tout esprit individuel, tout homme venant en ce monde, comme le dit l'apôtre, comme l'avait déjà pensé Platon, comme l'ont répété Plotin, saint Augustin, Bossuet, Fénelon, Malebranche, tous les grands docteurs de la théologie et tous les profonds penseurs de la métaphysique.

Le Savant. — C'est encore un de mes griefs contre la théorie éclectique. Je ne suis pas de ceux qui ne voient que par les yeux et les oreilles ; je crois qu'il y a des vérités que l'expérience ne nous révèle point. C'est dire que je crois comme vous à la raison. Toute la question entre nous est de savoir quelle est la portée et quel est le rôle légitime de cette faculté, dans l'ensemble des éléments de la connaissance humaine. Assurément toutes ces hypothèses sur l'origine divine de la raison sont fort belles ; toutes ces images ayant pour but de rendre sensible le rapport de l'esprit divin et de l'esprit humain ont de quoi éblouir la pensée. Je vous accorde même que toute cette poésie n'est pas pure fiction, qu'elle a du vrai. Mais enfin c'est de la poésie et non de la science. Ce n'est point avec cela qu'on peut répondre à la *critique de la raison pure*. Cette brillante et sublime métaphysique était connue de Kant, et ne l'a point arrêté dans sa redoutable entreprise contre le dogmatisme métaphysique. Il a fait descendre la question des hauteurs de la spéculation sur le terrain de l'analyse et de la psychologie. Au lieu de la faire remonter dans les cieux, l'éclectisme eût bien fait de la maintenir à sa vraie place, de la

prendre telle que Kant l'avait posée, et de la résoudre par la même méthode, les mêmes données, en supposant que le problème fût soluble. De quoi s'agit-il, en définitive, pour sauver la métaphysique ? Est-ce de faire descendre dans la raison humaine la raison divine, ou, comme on dit, impersonnelle? Est-ce de faire monter la raison humaine jusqu'au sein de la raison divine ? Rien d'aussi ambitieux. Tout en conservant à la raison humaine son caractère personnel (et j'avoue que je n'ai jamais compris qu'il pût en être autrement), il s'agit d'en définir la valeur et l'usage dans la formation de la connaissance. C'est le problème que Kant a résolu d'une manière négative, par la vraie méthode de l'analyse et la critique. S'il s'est trompé, comme le prétendent les *poursuivants* de la métaphysique, il faut le réfuter, non par des hypothèses ou des images, des fictions poétiques ou des spéculations abstraites, mais par une analyse plus complète et une critique supérieure. Laissons la théorie de la *raison universelle* et du *verbe divin* dans les beaux livres de Platon, de Plotin, de saint Augustin, de Fénelon et de Malebranche. En passant par la forme psychologique, elle a certainement perdu en poésie, malgré le merveilleux talent de nos éclectiques ; je ne vois pas trop ce qu'elle a gagné en vérité. Certainement l'éclectisme a fait beaucoup pour la philosophie du XIX[e] siècle, quand il n'aurait d'autre mérite que d'avoir rendu à l'esprit philosophique la conscience de son passé. Mais la théorie de la raison impersonnelle, la plus célébrée de ses découvertes, et peut-être celle dont il se glorifie le plus, est, de toutes les idées dont il a enrichi la science, celle qui m'a toujours paru la moins solide et la moins utile. Elle laisse la difficulté exactement au point où Kant l'a posée contre la métaphysique. Cette

difficulté est comme un énorme rocher dressé par un géant sur la voie de la science. D'autres géants ont tenté de prodigieux efforts pour le déplacer : c'est Fichte, c'est Schelling, c'est Hegel, ce sont tous les pères de la nouvelle philosophie allemande. Y ont-ils réussi, vous me direz ce que vous en pensez. Ce qu'il y a de sûr, c'est que la théorie de la raison impersonnelle n'est pas de force à soulever un pareil obstacle.

Le Métaphysicien. — Je le crains. L'éclectisme, il faut le reconnaître, laisse entière la question de la légitimité de la raison, aussi bien que de toutes les autres facultés de l'esprit humain. Il faut que la métaphysique parvienne d'abord à la résoudre *a novo* par l'analyse et la critique, sous peine de se traîner dans l'ornière des vieux systèmes. C'est par là que l'éclectisme aurait dû commencer sa réforme de la philosophie, au lieu de restaurer des doctrines ou d'improviser des expédients. Peut-être serait-il allé moins vite à la conclusion. Peut-être aussi n'eût-il pas trouvé que la science était faite, et qu'il n'y avait plus qu'à en recueillir les éléments. Peut-être eût-il été plus difficile pour tant de doctrines, pour tant de croyances qui, avec l'autorité d'un faux sens commun, n'en sont ni plus vraies, ni plus philosophiques. Peut-être enfin la critique et la logique lui eussent-elles fait mieux voir le danger des compromis et la vanité des restaurations. Mais, d'une autre part, avec l'histoire entière pour introduction, avec l'analyse pour guide, avec cette admirable faculté de tout voir et de tout comprendre, de s'assimiler tout ce qui est vrai, beau et bon, qui est l'esprit de notre temps, que n'eût pas fait l'école éclectique ? Admirable école de science, d'érudition et d'histoire, elle ne pouvait être une école de philosophie qu'à cette condition.

Le Savant. — En définitive, vous voyez que nous n'avons tant marché que pour nous retrouver au début. Puisque nous devions passer par ce redoutable problème d'analyse et de critique, pourquoi n'avons-nous pas commencé par là ?

Le Métaphysicien. — Il fallait avoir vu à l'œuvre l'imagination, la conscience, la raison, toutes les facultés à part, tous les systèmes exclusifs, pour se bien convaincre de leur radicale incapacité dans cette condition d'isolement. Maintenant il est bien clair que la métaphysique n'est possible, si elle l'est, que par l'accord et le jeu simultané de toutes nos facultés cognitives. Mais comme toutes ces facultés tendent à se contredire, à s'exclure, à usurper le domaine d'autrui, la première chose à faire, avant de songer à leur synthèse, c'est de déterminer la nature, la portée, la fonction, la part de chaque faculté dans le développement de la pensée et la formation de la connaissance. Cela fait, nous saurons à quoi nous en tenir sur l'imagination, sur l'expérience, sur la raison, si les objets de l'expérience et de l'imagination sont des réalités ou de simples apparences, si les objets de la raison sont des vérités positives, ou des idées pures, de simples principes régulateurs de l'expérience, ce que peut l'expérience sans la raison, et la raison sans l'expérience. Quand nous serons bien fixés sur tous ces points, nous verrons si la métaphysique est possible, si c'est faute de méthode, ou parce que l'objet lui manque, que jusqu'ici, malgré ses magnifiques développements et ses incontestables progrès, elle n'a pu se constituer à l'état de *science*. Nos prochains entretiens trancheront, je l'espère, la question.

HUITIÈME ENTRETIEN.

LA PHILOSOPHIE CRITIQUE.

Le Savant. — Depuis notre dernier entretien, il m'est venu une idée qui pourrait bien être la vraie solution du problème. Avant de nous remettre à la poursuite de la métaphysique, peut-être ferons-nous bien de l'examiner. Vous le voyez, mon cher philosophe, de quelque côté que se tourne la métaphysique, elle ne rencontre que des abîmes ou des impossibilités. S'adresse-t-elle aux sens et à l'imagination, c'est le matérialisme avec ses illusions grossières. S'adresse-t-elle à la conscience, c'est le spiritualisme avec ses subtiles abstractions. S'adresse-t-elle à la raison, c'est l'idéalisme avec son mépris insensé de l'expérience et de la réalité. S'adresse-t-elle à toutes ces facultés à la fois, c'est l'éclectisme avec ses contradictions et ses antinomies. Rien ne tient, tout croule sur ce sol mouvant du monde métaphysique. Quittons-le donc; rentrons dans la réalité et dans la science. Ne vous est-il pas enfin prouvé qu'il n'y a de certitude et de repos pour l'esprit que là ? Les *phénomènes* sont à la portée de l'esprit humain; mais les *noumènes* lui échappent. Il peut saisir tout ce qui tombe dans ses représentations, tout ce qui lui apparaît; mais le fond des choses, l'absolu, l'être en soi reste caché à ses investigations. Qu'il se contente d'étudier, d'analyser, de décrire, de classer les phénomènes, sans chercher à les expliquer;

qu'il se résigne à percevoir les choses, tel qu'il se les représente, et à ignorer ce qu'elles sont en elles-mêmes.

LE MÉTAPHYSICIEN. — Il serait dur d'en être réduit là.

LE SAVANT. — Il n'y a guère que vous, cher rêveur, parmi les esprits sérieux de notre temps, qui n'ayez pu prendre encore votre parti sur le néant des spéculations métaphysiques. Si nous mettons de côté cette classe très nombreuse de philosophes qui, depuis le XVIIIe siècle, cultive avec plus ou moins de succès les sciences morales, sans aucune préoccupation ontologique, et sans autre souci que l'analyse, la description et la classification exactes des faits, quelles opinions rencontrons-nous sur les questions métaphysiques proprement dites? Des *croyants*, des historiens, des sceptiques. Ces derniers, qui forment l'immense majorité dans le monde savant, portent l'incrédulité métaphysique jusqu'à la plus parfaite indifférenee; ils ne veulent à aucun prix entendre parler de ces vaines recherches sur l'essence, la cause, la fin, la substance des choses. Pour eux, la préoccupation durable de pareils problèmes est la marque certaine d'un esprit chimérique. Passe encore pour la jeunesse de l'esprit, l'âge des illusions; mais les esprits bien faits en sont bien vite désabusés. Il n'y a que des maniaques qui puissent y persister, en dépit de l'expérience. Or il en est des époques comme des individus; l'ère de la métaphysique, et à plus forte raison de la théologie coïncide avec l'enfance et la jeunesse de l'humanité. C'est le beau temps, le moment de brillante éclosion des systèmes théologiques et métaphysiques. Mais toutes ces spéculations se dissipent, comme des rêves de nuit, devant la lumière de la pensée s'éveillant enfin à la science. Ce sont des revenants qu'il n'est plus permis d'évoquer en pleine philosophie moderne, au

milieu des magnifiques progrès des sciences physiques et morales fondées sur l'expérience et l'induction.

Le Métaphysicien. — Nous verrons si le dernier mot restera à cet orgueilleux scepticisme.

Le Savant. — En attendant, c'est un fait grave dans la situation générale des esprits, depuis près de deux siècles. On ne peut faire le même reproche aux historiens. Ils aiment, ils honorent la métaphysique; même ils la cultivent avec un certain goût, s'ils ont de la subtilité et de la portée dans l'esprit, mais comme un simple sujet d'histoire. Leur affaire est de mettre en lumière les systèmes métaphysiques, d'en montrer les différences, les rapports, la succession et l'enchaînement, même d'en déduire les lois de la pensée dans cet ordre de questions. Quant à la valeur philosophique, à la vérité de ces systèmes, c'est un point sur lequel ils ne se croient nullement tenus d'avoir une opinion. Ils prennent les doctrines métaphysiques, philosophies ou religions, comme des faits de l'intelligence et de l'âme humaine, rien de plus. Toute la différence qui les distingue des sceptiques, c'est qu'ils trouvent un sujet intéressant d'étude et de connaissance là où les premiers ne voient que de puériles imaginations ou de creuses abstractions, double tribut payé à la superstition et à l'erreur par l'inexpérience de l'esprit humain. L'historien, assez indifférent de sa nature à la *vérité* des choses, est curieux et avide de réalité. Que cette réalité soit un phénomène de la Nature ou un phénomène de l'esprit, peu lui importe, pourvu qu'il ait une matière, un fait à étudier, sans avoir à réfléchir sur le degré de vérité, de bonté, d'importance des théories ou institutions qu'il enregistre.

Le Métaphysicien. — Je connais cette espèce d'esprits.

Elle n'a jamais été plus commune que dans ce siècle qu'on pourrait appeler le siècle de l'histoire, aussi justement peut-être que le précédent a été nommé le siècle de la philosophie.

Le Savant. — Restent donc les croyants. Ceux-là ont une foi, et même très profonde, très arrêtée, si l'on en juge par l'ardeur et l'intolérance de leur polémique. Mais sur la nature et le degré de cette foi il ne faut pas se fier aux apparences. Au fond, c'est à l'autorité, à la révélation, à la parole divine que nos croyants font profession de croire. Quant aux doctrines métaphysiques qui forment le *contenu* de leur croyance, ils n'en ont le plus souvent ni une intelligence assez nette, ni un sentiment assez intime pour qu'on puisse dire qu'ils y croient réellement. Observez bien cette classe d'esprits, sans vous laisser prendre aux dehors; vous les trouverez plus instruits des formules que des choses. *Grattez* le croyant; sous une enveloppe plus ou moins mystique, vous reconnaîtrez bien vite le sceptique, ennemi de la raison et de la métaphysique. Les Malebranches et les Fénelons sont rares, parmi les croyants actuels; les Pascals sont très communs, sauf le génie.

Le Métaphysicien. — Cette remarque est très juste. La métaphysique aurait tort de compter les *croyants* parmi ses adeptes sincères.

Le Savant. — Ainsi personne ne prend aujourd'hui la métaphysique au sérieux, ni ne croit qu'elle vaille les soucis et les angoisses qu'elle donne à ses malheureux amants. Vous êtes seul de votre espèce.

Le Métaphysicien. — Vous me faites trop d'honneur. Je connais des esprits sérieux et sincères qui cultivent librement cette science, au nom de la vérité et de la raison.

Le Savant. — Peut-être quelques rêveurs intrépides

comme vous, dont la critique a fait justice depuis Kant.

Le Métaphysicien. — La critique me semble triompher un peu trop tôt. Oubliez-vous que Kant n'a point tranché la question, et qu'après lui la métaphysique a refleuri de plus belle en France et en Allemagne?

Le Savant. — En France, vous m'avez dit vous-même que la philosophie dominante, l'éclectisme n'a guère fait que ressusciter, par le souffle de sa puissante parole, des doctrines antérieures qu'elle n'a même pas su concilier. Quant à ces rêves obscurs et bizarres que vous appelez la nouvelle philosophie allemande, vous ne croyez pas qu'ils puissent tenir contre la critique?

Le Métaphysicien. — Obscur et bizarre, voilà bien les qualifications que l'esprit français applique à tout ce qui est profond et nouveau. Mais de quelle critique parlez-vous donc?

Le Savant. — D'une philosophie qui me semble la vraie conclusion de tout ce travail. Si tous les systèmes se détruisent, si toutes les combinaisons de systèmes impliquent contradiction, n'est-ce pas un indice certain de l'impuissance de la métaphysique? Et dès lors n'est-on pas conduit à chercher dans l'analyse et la critique de l'esprit humain lui-même les causes de cette impuissance? C'est l'objet et l'œuvre de la philosophie *critique*. Avant elle, des philosophes avaient déjà relevé les erreurs, les incertitudes, les mystères, les contradictions de l'esprit humain; mais ils n'avaient su en conclure que le scepticisme universel, système plus absurde et plus impossible que tous les autres, et qui tue la science elle-même avec la métaphysique. La philosophie critique fait au scepticisme sa juste part, quoi qu'en ait dit un illustre personnage de notre temps; elle renferme la

science dans le strict domaine de l'expérience, et ferme la porte à la métaphysique, qui ne peut que fausser la science en s'y mêlant. Elle fait deux choses également utiles à l'esprit humain : en même temps qu'elle mine définitivement les fondements de toute métaphysique, elle établit solidement les bases de la science contre l'empirisme de l'école de la sensation.

Le Métaphysicien. — Et comment procède-t-elle pour démontrer sa thèse ?

Le Savant. — Elle prend successivement toutes les perceptions, notions et conceptions qui servent de base aux divers systèmes de la métaphysique, et les soumet à l'analyse. Or la décomposition de ces données premières dans leurs éléments la conduit à reconnaître que les prétendus principes métaphysiques des choses ne sont que des *formes* de la sensibilité, de l'entendement ou de la raison, formes essentiellement subjectives, sans objet en dehors de l'esprit, sans autre usage que de représenter, de résumer, de coordonner les phénomènes donnés par l'expérience.

Le Métaphysicien. — Voilà une conclusion un peu hardie. Je ne serais pas faché de voir la philosophie critique la justifier par des exemples. Je sais bien que Kant l'a déjà fait ; mais l'obscurité et la bizarrerie scolastique de sa terminologie m'ont toujours tenu en garde contre les résultats d'une analyse à laquelle, du reste, personne ne refuse la profondeur et la solidité. Exposez-moi donc tout cela en langage français.

Le Savant. — Commençons par les perceptions de la sensibilité. C'est sur les représentations d'étendue, de figure, de masse, de matière, de mouvement, de plein, de vide, etc., que sont fondés le mécanisme, l'atomisme, et en général tout système matérialiste. Si vous décomposez la représen-

tation de l'étendue, qu'y trouvez-vous? Une simple synthèse d'intuitions empiriques. C'est cette synthèse qui fait la liaison, la continuité des éléments, l'étendue proprement dite. Mais comment cette synthèse devient-elle possible? Par l'espace. Or l'espace ne peut être ni l'étendue, ni aucun des éléments empiriques qui en forment la représentation, puisqu'il est la condition de la synthèse de ces éléments. Reste donc qu'il soit une forme de la sensibilité, la faculté représentative elle-même. C'est pour cela que toute conception relative à l'espace est *a priori* et nécessaire. Donc l'étendue, telle que nous la représente l'imagination, n'a aucun fondement dans la réalité, hors de notre représentation. Or toutes les autres représentations se ramènent à celle-là. La figure est l'étendue limitée. La masse est l'étendue compacte et agglomérée (1). La matière est l'étendue considérée dans ses principes ou parties élémentaires. Le mouvement suppose une autre perception que celle de l'étendue; mais pris tel que le représente l'imagination, abstraction faite de sa cause interne, il n'est plus qu'un certain rapport des corps à l'espace et un mode de l'étendue. Le plein est l'étendue sensible; le vide est l'espace. Donc toutes les représentations sur lesquelles reposent en dernière analyse vos constructions géométriques ou atomistiques sur la Nature n'ont point de fondement réel dans les choses. Donc ces systèmes croulent par la base. Voilà pour le matérialisme.

Le Métaphysicien. — Jusqu'ici vous avez beau jeu; vous avez certainement raison contre la métaphysique matérialiste. Avez-vous également raison contre toute méta-

(1) En physique, le mot *masse* a un autre sens, déterminé par les expériences de la balance. Ici il ne s'agit que de la masse géométrique.

physique de la Nature? L'espace, l'étendue, la figure, etc., ne sont-elles que les simples formes de nos représentations, sans objet réel dans les choses elles-mêmes? C'est une autre thèse, que je me réserve de discuter plus tard. Poursuivez votre critique.

LE SAVANT. — La métaphysique spiritualiste, ainsi que vous l'avez vu, est fondée sur un certain nombre de notions premières de l'entendement, telles que les notions d'unité, de cause, de force, de substance, d'*âme*, d'*esprit*.

LE MÉTAPHYSICIEN. — Il me semble que vous faites une confusion. Les notions que vous énumérez sont propres à la conscience et non à l'entendement; celui-ci les transforme en idées générales et abstraites, mais il ne les donne pas.

LE SAVANT. — C'est précisément ce qu'il s'agit de savoir. Votre théorie sur l'origine des notions d'unité, de cause, de force, de substance, d'âme, d'esprit, me semble un préjugé qui ne tient pas devant la critique. Vous croyez à la perception directe de toutes ces entités métaphysiques; en cela vous vous trompez. La preuve en est dans les discussions sans fin qui ont pour objet de fixer la pensée sur l'existence et la nature de ces entités. Si vous aviez réellement la conscience immédiate de ce que vous appelez, dans votre langage métaphysique, votre substance, votre âme, votre esprit, disputeriez-vous encore sur la matérialité où l'immatérialité de votre être? Tout ce qui est d'observation directe, d'expérience intime, ne tombe pas dans le domaine de la discussion. On croit invinciblement à ce qu'on voit, à ce qu'on sent; la démonstration n'a rien à faire en pareille matière. Pour qui voit, elle est inutile; pour qui ne voit pas, elle est impuissante. Voilà pourquoi le spiritualisme s'évertue depuis deux

mille ans à démontrer, sans convaincre, des vérités que l'on dit de sens intime. Il n'en est rien. Pas plus que l'expérience des sens, l'expérience intime n'atteint le fond des choses. Vous avez vu tout à l'heure que le sens externe ne fait que fournir les éléments de nos représentations; la représentation proprement dite n'a lieu que par une synthèse, dont le principe est uniquement dans l'esprit. Il en est absolument de même des perceptions de la conscience; l'expérience ne nous en fournit également que les éléments, les phénomènes. C'est une autre faculté que la conscience, c'est l'entendement qui rassemble ces éléments en une synthèse que vous appelez cause, faculté ou substance, âme ou esprit, selon que vous l'appliquez à un seul groupe ou à la totalité des phénomènes. Ces termes métaphysiques n'expriment donc pas des êtres réels, mais seulement des synthèses de l'entendement auxquelles ne correspond rien d'objectif, au moins dans la perception. Votre illusion à vous et à tous les psychologues métaphysiciens, comme Leibnitz, Maine de Biran et Jouffroy, est de croire que la perception a pour objet immédiat autre chose que des phénomènes. C'est l'entendement qui, par une opération qui lui est propre, vous donne cette unité purement formelle dont vous vous empressez de faire un être métaphysique.

Le Métaphysicien. — Je fais mes réserves sur ce point; mais ce n'est pas le moment de les exprimer.

Le Savant. — Cela posé, toutes les notions qui forment les données premières du spiritualisme se ramènent à la notion de cause, de même que les représentations de l'imagination se réduisent toutes à celle de l'étendue. La force est la cause dans sa propriété la plus simple, le mouvement. La substance est la cause permanente. L'âme est la force

vivante et sensible. L'esprit est l'âme intelligente, consciente et libre. Mais tous ces sujets divers, force, âme, esprit, ne sont que des synthèses d'éléments différents. Supprimez les phénomènes, il ne reste plus, en fait de substance et d'être métaphysique, qu'un acte de l'esprit, identique dans la diversité des éléments qu'il unit.

LE MÉTAPHYSICIEN. — Je ne sais pas ce qu'il en est pour les êtres, forces et âmes, dont je n'ai pas conscience. Mais pour l'être que je suis, pour l'esprit dont j'ai conscience, je ne puis me résigner à l'idée d'une simple synthèse ou collection de phénomènes.

LE SAVANT. — Je ne dis pas que la personne humaine, le moi que je suis, ne soit qu'une unité collective. Ce serait affirmer quelque chose, et le principe de la philosophie critique est de ne rien affirmer au delà de l'expérience. Je dis seulement que le moi que je sens est un pur phénomène. La preuve en est que je ne le sens jamais qu'en action. Ce n'est pas le moi *en soi*, dans son essence métaphysique, que je perçois, c'est le moi agissant, parlant, pensant, sentant. Mais ce moi purement empirique ne doit point être confondu avec l'être métaphysique dont l'essence préoccupe vos spiritualistes. Kant l'a clairement démontré. Du moment que vous sortez du domaine des phénomènes attestés par l'expérience intime, vous ne trouvez plus rien, rien que la synthèse de ces phénomènes par l'entendement. Voilà ce que vous prenez, vous autres métaphysiciens, pour la substance immatérielle, âme ou esprit. C'est sur cette abstraction que vous fondez votre spiritualisme, de même que votre matérialisme repose tout entier sur cette autre abstraction de l'étendue. Et comme toutes vos conceptions spiritualistes sur la Nature et sur Dieu ne peuvent être que des inductions

de l'expérience intime, il s'ensuit que ces forces, ces âmes dont vous peuplez l'univers, que cet Esprit pur dont vous faites votre Dieu, ne sont que des abstractions tirées d'une première abstraction psychologique. Tous ces êtres métaphysiques, depuis Dieu jusqu'à l'âme humaine, se réduisent à de pures formes de l'entendement.

LE MÉTAPHYSICIEN. — Cela est dur à croire. Il faut qu'il y ait là quelque vice d'analyse ou de critique que nous essayerons plus tard de découvrir. L'oracle de la philosophie critique, Kant a émis cette conclusion. Nous aurons à voir jusqu'à quel point elle est rigoureuse.

LE SAVANT. — Je ne vois pas qu'il soit possible d'y échapper. Quant aux conceptions de la raison sur lesquelles vos idéalistes et vos panthéistes fondent leurs plus hardies constructions, elles ne résistent pas plus à la critique que les représentations de la sensibilité et les notions de l'entendement sur lesquelles vos matérialistes et vos spiritualistes établissent leurs systèmes. Elles sont célèbres dans l'histoire de la métaphysique où elles jouent un rôle si brillant. Ce sont les *intelligibles*, les idées de Platon et de Malebranche, les concepts de l'universel, de l'infini, de l'absolu, du nécessaire, de la Substance en soi, de la Cause première, etc. Or ces conceptions n'ont pas plus d'objet réel que les représentations de la sensibilité ou les notions de l'entendement. Pour les idées et les intelligibles des écoles idéalistes, cela est évident, et il n'est pas aujourd'hui de métaphysicien sensé qui n'en convienne. Les idées sont des types qui n'existent qu'à l'état de pensée, soit dans la raison humaine, soit dans la raison divine; les doctrines de Platon et de Malebranche doivent être comprises dans ce sens, sous peine d'absurdité.

LE MÉTAPHYSICIEN. — Nous en convenons.

LE SAVANT. — Restent donc les conceptions supérieures de l'infini, de l'absolu, de l'universel, du nécessaire. Or veuillez réfléchir qu'elles ont pour caractère propre de ne pouvoir s'appliquer aux phénomènes de l'expérience, pris en partie ou en totalité. Vous l'avez remarqué vous-même; il est tout à fait impossible, non-seulement à l'imagination, mais à l'entendement, mais à telle faculté que ce soit, d'en comprendre, d'en saisir l'objet. Elles ont ceci de particulier qu'elles ne sont point de véritables *connaissances*, mais des *conceptions* proprement dites.

LE MÉTAPHYSICIEN. — Les métaphysiciens le reconnaissent; mais ils ne trouvent pas que cela donne le droit d'en nier la vérité objective. Ces conceptions ne sont point applicables aux réalités de l'expérience; rien de plus évident, puisque les choses de la sensibilité ou de la conscience sont toutes finies, relatives, contingentes, particulières, phénoménales. Mais qui vous prouve que les conceptions de l'infini, de l'absolu, du nécessaire, de l'universel, de la substance, n'ont point leur objet en dehors et au delà du domaine de l'expérience ?

LE SAVANT. — Qui me le prouve? Les antinomies, c'est-à-dire les contradictions auxquelles vient toujours se heurter la raison, quand elle essaye d'*objectiver* ses conceptions. Aussitôt qu'elle se hasarde à affirmer quoi que ce soit, relativement aux objets métaphysiques, la négation arrive et s'impose avec la même autorité que l'affirmation. Questions cosmologiques, questions théologiques, questions psychologiques, tout est sujet à contradiction, du moment que vous sortez de l'expérience. Soit la notion de l'infini. Il y a long-temps qu'on dispute pour savoir si le monde est ou n'est pas

infini dans le temps et dans l'espace. Platon, Aristote, les stoïciens, les néoplatoniciens, les théologiens chrétiens, Spinosa et les philosophes de tous les siècles ont soutenu l'une ou l'autre thèse. Voulez-vous qu'on vous démontre que le monde est fini dans le temps et dans l'espace? Rien de plus facile. Qu'est-ce en effet que le monde? Au point de vue du temps, c'est une série de phénomènes qui se succèdent; au point de vue de l'espace, c'est une continuité de phénomènes juxtaposés. Or toute succession, quelque longue qu'on la suppose, a une limite; toute étendue ou toute collection de choses étendues a des bornes, si loin que la prolonge l'imagination. Voilà la thèse. Voulez-vous qu'on vous démontre que le monde est infini dans le temps et dans l'espace? Cela n'est pas plus difficile. Le supposer fini dans le temps, c'est admettre qu'il existe une durée en dehors de l'être qui dure; le supposer fini dans l'espace, c'est également reconnaître un espace au delà de toute étendue. Or la durée sans l'être qui dure, l'espace sans l'être étendu, ou le vide absolu, ne sont que des abstractions de la pensée. Donc, à moins d'aboutir au *néant*, pure négation sans objet, au delà des corps, il ne peut y avoir que des corps; au delà de l'être qui dure, il ne peut y avoir que l'être qui dure. Donc le monde est infini dans l'espace et dans le temps. Voilà l'antithèse.

Le Métaphysicien. — Je sais que la métaphysique s'agite dans cette alternative depuis plus de deux mille ans.

Le Savant. — Vous concilierez, s'il est possible, l'affirmation et la négation. En attendant, la contradiction est flagrante entre les deux thèses, et je ne vois pas ce qui manque à l'une ou l'autre démonstration pour être rigoureuse. Mais prenons un autre exemple : soit la notion de

la substance. Il y a bien longtemps aussi qu'on discute sur les principes élémentaires des choses. Y a-t-il ou n'y a-t-il pas d'éléments véritables, de monades, d'atomes, de principes indivisibles? telle est la question qui partage encore aujourd'hui le petit nombre de physiciens qui se préoccupent de métaphysique. On démontre fort bien que toute substance composée l'est de parties simples. En effet, qu'est-ce que le corps, tel que le perçoit l'expérience aidée de l'analyse? Un composé. Or, s'il est un principe qui, pour les physiciens, ait force d'axiome, c'est que tout composé suppose des éléments simples. Autrement toute composition, et par suite toute constitution des corps serait impossible. Voilà la thèse. Mais, d'une autre part, tout élément est ou étendu ou inétendu. Le supposer inétendu, c'est le réduire à une abstraction inintelligible. S'il est étendu, il est divisible. Dès lors la matière étant divisible à l'infini, il n'y a pas d'éléments. On démontre donc également qu'aucune substance composé ne l'est de parties simples. Voilà l'antithèse.

Le Métaphysicien. — Il n'est pas étonnant que les physiciens et les géomètres ne soient pas d'accord sur la divisibilité ou l'indivisibilité de la matière. Les uns invoquent l'expérience et les autres la raison.

Le Savant. — Qu'importe, du moment que la contradiction existe, que ce soit entre deux autorités différentes, si ces autorités sont également légitimes? Mais continuons. Soit la conception de l'absolu appliquée au principe du monde. C'est encore un grand et interminable sujet de controverses que ce problème d'un premier Moteur. Où Aristote voit un principe nécessaire, χρή στῆναι, l'athéisme ne trouve qu'une inconséquence de la raison et une impossibilité logique. Qui a raison, qui a tort au fond? c'est fort difficile à décider,

à en juger par les démonstrations contradictoires. Thèse du déisme : il y a une Cause première à la série des mouvements qui se succèdent dans l'univers. En effet, l'expérience percevant toute succession comme finie, l'induction s'arrête forcément à un anneau de la chaîne, lequel devient alors le premier moteur du système. De même qu'il n'y a pas de composé sans éléments, de même il ne peut y avoir de système de mouvements sans un premier moteur. La nécessité logique est aussi forte dans un cas que dans l'autre ; il n'est pas plus possible de remonter indéfiniment dans la série des causes que dans la division des parties. Thèse de l'athéisme : il ne peut y avoir de Cause première à une série infinie. Si l'expérience s'arrête à une Cause première, c'est qu'elle se représente toute série de mouvements comme finie. Mais la raison, concevant comme infinie la succession des mouvements dont se compose la vie universelle, ne peut s'arrêter dans la série des causes cosmiques connues. Donc la conception d'une Cause première implique contradiction.

Le Métaphysicien. — Ici entre l'expérience et la raison l'antinomie est manifeste. C'est un fait grave en effet que cette contradiction des deux grandes facultés de l'intelligence, et je comprends tout le parti que la philosophie critique en tire contre la métaphysique. Reste à voir si la difficulté est insoluble.

Le Savant. — Soit la notion de l'être nécessaire. Le monde est-il nécessaire ou est-il contingent ? La discussion n'a pas été moins longue, moins subtile, moins bruyante sur ce point que sur les précédents. Il est facile de démontrer chacune des deux thèses. En effet, le monde est donné par l'expérience comme un ensemble de phénomènes contenant une série de changements. Or tout ce qui change

suppose une cause de changement, jusqu'à la cause absolument indépendante qui, seule, est vraiment nécessaire. Mais cette cause nécessaire fait elle-même partie du monde. Autrement comment serait-elle le principe des mouvements qui s'y produisent? Donc le monde est nécessaire, en tant qu'il possède en lui-même la cause nécessaire de ses mouvements. Mais voici la contre-partie de la thèse. Si le monde est lui-même ou contient l'être nécessaire, alors ou bien la série de changements sera sans commencement, ou ce commencement sera sans cause. Dans le premier cas, contradiction manifeste, puisque le monde serait à la fois contingent et dépendant quant aux parties, nécessaire et indépendant quant au tout. Dans le second, suspension inintelligible de la loi dynamique qui rapporte tout changement à un point du temps. Donc le monde est contingent dans ses causes aussi bien que dans ses phénomènes.

Le Métaphysicien. — Une pensée me vient, en entendant toutes ces démonstrations contradictoires; c'est qu'il existe une logique supérieure qui doit triompher de ces difficultés dans lesquelles se débat la logique ordinaire.

Le Savant. — En attendant que vous la trouviez, vous me permettrez de m'en tenir à la solution de la philosophie critique, qui supprime les difficultés avec les problèmes. Mais laissons le monde de côté. Aussi bien pourriez-vous dire qu'il est au-dessous de la portée de la raison. Cherchons les objets de cette faculté métaphysique dans une sphère supérieure à l'ordre cosmologique. La théologie est la couronne de la métaphysique; là il n'est plus question de phénomènes, ni d'expérience. Si les conceptions de la raison ont leur application quelque part, c'est dans une science où toute vérité est *a priori*. Or je crains que cette science

n'échappe point à la loi des antinomies. Croyez-vous qu'on soit plus d'accord sur les questions théologiques que sur les problèmes cosmologiques? L'histoire de la théologie rationnelle ne le montre pas. La théologie a été cultivée par les plus grands esprits, par les plus puissants génies qui aient honoré la philosophie. Il n'est pas de science plus riche en démonstrations, en considérations éloquentes, en hypothèses ingénieuses. Quelle est la démonstration qui ne soit pas contestée? Quelle est l'hypothèse qui soit généralement acceptée?

Le Métaphysicien. — Cela ne prouve pas que la théologie soit impossible. D'autres recherches ont présenté le même caractère à certaines époques. Elles n'en ont pas moins acquis l'autorité de sciences, du moment qu'elles ont possédé la vraie méthode.

Le Savant. — Soit; c'est tout au moins une présomption. Mais si je vous montre que ces questions théologiques sont susceptibles de démonstrations contradictoires, exactement comme les questions cosmologiques, que direz-vous? Or il me semble que Kant et la philosophie critique auraient pu faire le même travail sur les unes que sur les autres. Vous venez de voir que, du moment qu'on essaye d'appliquer les concepts de la raison au monde réel, pris en tout ou en partie, on va se heurter nécessairement contre une antinomie. Pareil sort attend quiconque tente d'assigner un objet à ces mêmes concepts, dans l'ordre théologique. Par exemple, tant que la théologie se borne à concevoir Dieu comme l'Être infini, absolu, universel, principe, substance et fin de toutes choses, elle ne rencontre pas de difficultés. Les embarras et les contradictions commencent lorsqu'elle essaye de préciser, de réaliser cette conception, en ajoutant que Dieu est esprit pur, volonté libre, intelligence qui comprend et prévoit tout,

providence qui embrasse tout dans son gouvernement, etc. Remarquez bien que, réduit à ses attributs *métaphysiques*, comme on dit, votre Dieu n'est qu'une abstraction. Vous êtes convenu vous-même, je crois, quelque part, que les concepts d'infini, d'absolu, d'universel, expriment une nécessité logique, une loi de l'esprit, et nullement un objet déterminé de connaissance. Dire en effet que Dieu est l'Être infini, absolu, universel, nécessaire, ce n'est pas faire voir ce qu'il est; c'est simplement montrer ce qu'il n'est pas. Ce n'est pas le définir en soi, mais seulement en regard des êtres attestés par l'expérience. Tous les grands théologiens l'ont ainsi compris, soit qu'ils aient eu la prudence de se renfermer dans la conception des attributs métaphysiques, soit qu'ils aient senti la nécessité de préciser cette conception par l'adjonction d'attributs psychologiques ou physiques.

Le Métaphysicien. — J'entends parfaitement cela.

Le Savant. — Voilà donc l'alternative à laquelle est condamnée la théologie : ou rester dans le vague et l'abstrait, en bornant la notion de Dieu à la conception de ses attributs métaphysiques; ou bien se heurter contre la loi des antinomies, en assignant à cette notion un objet précis. Le vide ou l'absurde, il n'y a pas de milieu pour elle; vous allez en juger. Faisons de Dieu un pur esprit. Qu'est-ce que l'esprit? Quelle idée pouvez-vous vous en former? évidemment nulle autre que celle que vous en donne le sens intime. L'esprit, pour vous, pour toute conscience humaine, c'est cette force simple, identique, active, douée de conscience, de volonté, de raison, qui fait notre personnalité. Or un pareil être, si libre qu'on le suppose, subit, dans sa constitution et dans son action, la loi du temps et de l'espace; il est essentiellement individuel, fini, relatif, contingent, variable.

Le Métaphysicien. — Oui sans doute, l'esprit imparfait; mais Dieu est l'esprit pur et parfait.

Le Savant. — Esprit parfait! la question est précisément de savoir si ces deux mots n'impliquent pas contradiction.

Le Métaphysicien. — Vous ne pouver nier que la pensée ne conçoive un type parfait de l'esprit.

Le Savant. — Certainement elle le conçoit, comme elle conçoit l'intelligence parfaite, la vertu parfaite, la beauté parfaite, la figure de géométrie parfaite, comme elle conçoit tous les types parfaits des êtres de la Nature. Seulement elle sait bien que ces types ne sont que des concepts de l'entendement. Mais quand nous disons que Dieu est l'esprit pur, c'est d'un être que nous entendons parler et non d'un simple concept de la raison. Or le temps, l'espace, l'individualité, la limite, la contingence, le changement ne sont-ils pas des conditions inséparables de toute réalité, de la réalité spirituelle, aussi bien que de la réalité corporelle? Il est difficile de le nier. En tout cas, il est impossible de se faire la moindre idée d'un esprit pur, qui penserait, agirait, voudrait, en dehors de toutes les conditions où pense, agit, veut l'esprit dont nous avons conscience, et qui nous a servi de type pour concevoir l'Esprit divin. L'alternative est rigoureuse. Si vous idéalisez cet esprit au point de le dégager de tous les accidents de la réalité psychologique, vous le réduisez à une abstraction, à un pur concept de la pensée. Si vous le laissez dans les conditions de la réalité, vous ne pouvez plus le concilier avec les attributs métaphysiques qui font l'essence de la nature divine. Choisissez.

Le Métaphysicien. — Votre conclusion n'est pas difficile à deviner. Vous ne choisissez pas l'une des deux thèses, vous les supprimez?

LE SAVANT. — Je serais curieux d'apprendre comment on peut faire autrement. Mais poursuivons. Ce que j'ai dit de l'esprit, je le répéterai pour l'intelligence, la volonté, la conscience, la prescience, la providence, pour tous les attributs moraux que vos théologiens anthropomorphistes ajoutent à la notion de Dieu. Tous ces attributs ne sont que des facultés, des opérations de l'homme transportées à Dieu par une induction arbitraire. Vous aurez beau les élever à la perfection, vous ne pourrez les soustraire aux conditions de la réalité. Ou si vous le faites, vous les détruisez en les dénaturant. Qu'est-ce qu'une intelligence réduite à un acte simple et immuable? Qu'est-ce qu'une volonté libre qui ne peut vouloir le mal? Qu'est-ce que la conscience pour l'Être universel, et comment peut-il dire moi, lui pour lequel il n'y a pas de non-moi? Comment accorder la prescience avec la liberté de l'homme? Comment concilier la Providence avec l'existence du mal. Je sais bien que la théologie n'est jamais à court d'arguments, qu'à chaque difficulté, chaque objection nouvelle, elle oppose une théorie nouvelle, un argument nouveau. Mais ne voyez-vous pas que c'est le labeur de Sysiphe roulant sans fin son rocher? J'admire l'infatigable pensée, l'indomptable espoir des théologiens recommençant sans cesse leur œuvre détruite et se croyant toujours au moment d'en finir; mais je ne puis conserver aucun doute sur le résultat.

LE MÉTAPHYSICIEN. — Je conviens que la théologie est engagée dans une impasse.

LE SAVANT. — La psychologie n'est guère en meilleure voie. On disputait bien avant Platon sur la substance de l'âme humaine, comme sur la substance des choses. Depuis plus de vingt siècles, la métaphysique a entassé sur ce pro-

blème des montagnes d'arguments et d'hypothèses contradictoires. Sommes-nous fixés aujourd'hui sur ce point? Est-ce le spiritualisme, est-ce le matérialisme qui a eu le dernier mot? Ni l'un ni l'autre. La lutte continue entre les écoles contraires. Si elle est moins vive, c'est au discrédit de la métaphysique qu'il faut l'attribuer. Je crois bien qu'elle finira un jour, non pas faute d'arguments, mais faute de combattants. La psychologie expérimentale est une science positive et susceptible de progrès, comme les sciences physiques et naturelles. Si elle n'est pas aussi avancée, cela tient sans doute à la nature de ses phénomènes, dont la délicatesse et la rapidité échappent parfois à la réflexion la plus exercée; mais cela tient surtout à l'invasion de la métaphysique. L'unité, l'identité, l'activité, la liberté, la personnalité du moi ne font question pour personne, parce que ce sont des caractères de l'être humain directement attestés par la conscience. La psychologie eût fait sagement d'en rester là. Malheureusement la métaphysique a fait briller à ses yeux cette fatale idole de la *substance*, qu'elle poursuit toujours vainement et qu'elle ne peut se résigner à abandonner. On s'est obstiné à chercher sous ces divers attributs un être qui serait le sujet des phénomènes, la substance mystérieuse des modes observables. On a imaginé cet être, esprit selon les uns, matière selon les autres, comme si ces mots pouvaient avoir un sens autre que celui que leur donne l'expérience. Appelez matière l'ensemble des propriétés qui constituent la réalité sensible; appelez âme ou esprit l'ensemble des attributs et facultés caractéristiques que vous révèle la conscience: rien de mieux. Mais si vous essayez d'assigner un objet transcendant à ces notions empiriques de force, d'unité, d'identité, de liberté, de personnalité, vous réalisez une abstraction. Alors

viennent les difficultés et les contradictions. Si votre substance est esprit, comment se fait-il que le corps, l'appareil organique, ait une telle influence sur les phénomènes et facultés qui lui sont propres? Si elle est matière, comment expliquer l'influence, l'action directe de la vie morale sur la vie physique, la première ne pouvant être qu'une simple résultante de la seconde? Dans l'hypothèse d'une substance unique, matérielle ou spirituelle, l'opposition, la lutte du physique et du moral, les réactions singulières, mais réelles, qui marquent cette lutte, sont impossibles. Dans l'hypothèse des deux substances de nature différente, ce qui devient inexplicable, c'est le rapport, toute espèce de rapport entre le corps et l'âme. Le spiritualisme de Platon et de Descartes, l'*animisme* de Stahl, le matérialisme de Hobbes et des atomistes vont se heurter également contre l'expérience. Il n'est pas une doctrine métaphysique sur le principe des phénomènes de conscience qui ait pu résister à la double épreuve du temps et de la critique. Ici encore, pour supprimer les difficultés, il faut supprimer le problème.

Le Métaphysicien. — C'est-à-dire chasser les substances et les causes de la science, et n'y conserver que les phénomènes et les lois.

Le Savant. — Précisément. C'est la réforme que les sciences physiques et naturelles se sont décidées à faire il y a deux siècles, et vous savez combien elles ont eu lieu de s'en féliciter. Tant que la métaphysique a régné sur ces sciences, tout progrès, ou à peu près, a été impossible. C'est elle qui leur a légué la vieille philosophie des atomes, la théorie cartésienne de la substance inerte, hypothèses si contraires à l'expérience, et dont elles ont tant de peine à se débarrasser. La psychologie n'en est pas encore là malheu-

reusement ; mais elle y tend par les travaux de tous les bons esprits qui la cultivent, depuis Kant et les Écossais. La métaphysique est une sirène qui ne séduit plus que les oreilles novices.

Le Métaphysicien. — Soit. Mais si la métaphysique n'est qu'illusion, pourriez-vous m'expliquer pourquoi Dieu a donné à l'homme la faculté métaphysique, la raison ? Je comprendrais une lacune dans le système des facultés humaines. Mais une faculté plus qu'inutile, essentiellement trompeuse, voilà ce que j'ai peine à admettre dans l'œuvre divine, conçue partout ailleurs avec tant de prévoyance et de mesure.

Le Savant. — La raison n'est point une faculté métaphysique ; la définir ainsi, c'est confondre l'usage avec l'abus. Quand vous cherchez, dans vos systèmes, à réaliser les concepts de la raison, à leur assigner pour objets des principes, des substances, des entités ontologiques, vous abusez de la raison, vous n'en usez pas.

Le Métaphysicien. — Où est donc l'usage alors ?

Le Savant. — Comment usez-vous des concepts de l'entendement ? Est-ce que vous rapportez vos idées, vos notions, vos types des choses à des objets adéquats, à des êtres véritables, subsistant dans la Nature ? Il n'y a que Platon, Malebranche et leurs disciples qui aient eu cette fantaisie peu philosophique, et encore c'est entendre la lettre plutôt que l'esprit de leur doctrine que de l'expliquer ainsi. Le sens commun prend les *idées* pour ce qu'elles sont, pour de pures pensées de notre esprit. On sait parfaitement que leur supposer des objets en dehors de l'entendement, c'est réaliser des abstractions. Est-ce à dire que ces concepts ne soient d'aucun usage et que l'entendement soit une faculté inutile ?

Loin de là. Les concepts intellectuels s'appliquent aux phénomènes de l'expérience pour les ramener à des lois et à des classes ; la fonction de l'entendement est de convertir en notions, et par suite en jugements et en raisonnements, les intuitions de la sensibilité. Je n'en connais pas de plus considérable parmi les opérations de la pensée. Il en est de même de la raison : de ce que les concepts rationnels n'ont point d'objet propre et déterminé dans la réalité, il ne faut pas en conclure qu'ils n'y ont aucune application possible. Leur usage est réel, incontestable ; il est analogue à celui des concepts de l'entendement. De même que cette dernière faculté, la raison a pour fonction de ramener des éléments à une synthèse. Seulement, tandis que la synthèse de l'entendement a pour éléments des intuitions de la sensibilité, la synthèse de la raison a pour éléments des notions de l'entendement. Si l'une s'appelle classe, type ou loi, l'autre se nomme théorie ou système. Or la science, qui se passe fort bien de métaphysique, ne peut se passer de théories et de systèmes. C'est par ces procédés qu'elle simplifie, coordonne, organise les observations ou les démonstrations dont elle se compose, et mérite son nom de science. Je pourrais en citer des exemples dans toutes les catégories de la pensée. S'agit-il de la catégorie de l'étendue et des sciences géométriques qui s'y rapportent ? La raison aide l'imagination dans ses constructions et ses figures, en lui faisant concevoir une étendue abstraite qui est l'espace, indépendamment de toute espèce de *corps* pris dans le sens *physique* du mot. Il est bien entendu que cette conception n'a point d'objet dans la réalité, que l'espace ou le vide n'est qu'une abstraction, que l'étendue n'est pas une propriété des corps mais de l'espace, que par conséquent toutes les con-

structions qui ont pour base la distinction du plein et du vide, de l'atome et de l'espace, n'ont aucun fondement dans la réalité, et n'ont pas d'autre usage que de représenter les phénomènes à notre imagination. Mais qu'est-ce que tout cela fait à la géométrie ? En est-elle moins vraie et moins utile pour cela? S'agit-il de la catégorie de la substance et des sciences chimiques? La raison intervient pour pousser la division et la décomposition des composés jusqu'aux éléments les plus simples possibles. C'est elle qui dirige, qui stimule l'expérience, non dans la poursuite chimérique de l'atome, de la vraie matière élémentaire, mais dans le cours indéfini de ses analyses. S'agit-il de la catégorie de relation et des sciences physiques? La raison ne permet pas à l'expérience et à l'induction de s'arrêter dans la série des causes; elle les conduit de cause en cause, de loi en loi, leur faisant remonter une échelle indéfinie dont le dernier degré ne peut être ni atteint, ni même conçu par la pensée. Exemple, la loi d'attraction appliquée d'abord à notre planète, puis au système solaire, puis à l'univers entier. Mais ceci n'a rien de commun avec la recherche du premier moteur. S'agit-il de la catégorie de la qualité et des œuvres esthétiques et morales? La raison, par le sentiment de l'idéal, aiguillonne le génie de l'artiste qui, sans cela, se reposerait complaisamment dans la contemplation et l'imitation servile de la réalité. Pour être sans objet, cet idéal est-il sans usage? Demandez à l'artiste ce qu'il en pense. Que lui importe qu'il soit un être réel, ou une idée, pourvu qu'il l'éclaire et l'inspire? De même, par le sentiment de la perfection, la raison soutient, stimule l'âme de l'homme toujours trop disposée à se contenter d'une pratique vulgaire et d'une vertu mondaine. Que le type de perfection, de justice, de sainteté, d'héroïsme conçu par la raison humaine

soit un être réel et vivant, ou une simple pensée de l'esprit, il n'en est pas moins la lumière et la loi des consciences. S'agit-il enfin de la catégorie de l'unité et de la philosophie générale des sciences? La raison étend indéfiniment l'horizon de la synthèse, transportant la pensée et la science d'un système plus étroit à un système plus large, leur proposant pour but de leurs efforts persévérants un idéal d'unité et d'universalité qui recule toujours, à mesure que la philosophie des sciences croit le saisir. Illusion pour la métaphysique, cet idéal est l'âme de la science et le principe de toute synthèse. Supprimez-le : plus de théorie, plus de système, plus d'ensemble ni d'ordre dans les recherches et les résultats scientifiques, plus de philosophie, en un mot. Remarquez que je ne dis pas : plus de métaphysique. Si celle-ci est inutile et même nuisible à la science, celle-là, au contraire, en forme le complément nécessaire; car elle est à la science dans le rapport étroit de la synthèse à l'analyse. Je sais bien que certains savants la confondent avec la métaphysique et l'enveloppent dans la même proscription. Mais la méthode de ces savants a un nom bien connu dans notre histoire : c'est l'empirisme. Or si la métaphysique va au delà de la science, l'empirisme reste en deçà. La vraie science se garde également de ces deux excès; autant elle repousse l'abus *métaphysique* de la raison, autant elle en réclame l'usage *philosophique*.

Le Métaphysicien. — J'admets votre distinction de la métaphysique et de la philosophie, et vous sais gré de garder celle-ci en sacrifiant celle-là. Seulement j'hésite toujours à consentir à ce sacrifice.

Le Savant. — Il faudra bien que vous vous y décidiez, en présence de l'autorité toujours croissante de la philo-

sophie critique. Considérez un peu l'état actuel des esprits et des écoles. Toutes les sciences proprement dites excluent aujourd'hui la métaphysique de leurs recherches. Cette exclusion est plutôt instinctive que raisonnée; mais elle n'en est pas moins décisive. Quant aux écoles qui se préoccupent de métaphysique, il est visible que la plus accréditée est précisément celle qui n'en parle que pour en faire voir le néant. Le matérialisme, depuis les coups qui lui ont été portés dans ce siècle par la critique des écoles spiritualiste, rationnaliste et théologique, a perdu la confiance naïve et la ferveur enthousiaste de ses apôtres de l'*encyclopédie*. S'il est encore un préjugé d'imagination pour le vulgaire, il ne compte plus dans le monde savant qu'un bien petit nombre d'adeptes. Il n'a plus le verbe haut; il ne croit plus que spiritualisme et absurdité, théologie et superstition soient synonymes. Il est devenu timide et silencieux, par découragement plutôt que par modestie. Et encore les matérialistes d'aujonrd'hui sont plutôt des revenants du dernier siècle que des enfants de la philosophie contemporaine. Broussais n'a guère été qu'un anachronisme, malgré toute l'ardeur de sa conviction et l'énergie de sa parole; il était plutôt inspiré par les vieux arguments de la tradition que par les analyses et les observations de la science actuelle. Ce qui le prouve, c'est que son école s'éteint bien plus sous les méfiances des physiologistes que sous les attaques des métaphysiciens. La phrénologie tient bon, malgré les paradoxes de Gall et de Spurzheim, qui d'ailleurs ne faisaient pas profession de matérialisme. Mais si elle a de l'avenir, c'est parce qu'elle commence à se dégager des faux principes de l'école qui l'a compromise en l'adoptant. Son divorce avec la métaphysique matérialiste et son retour aux méthodes purement scienti-

fiques est encore une preuve du discrédit du matérialisme.

Le Métaphysicien. — Cela est parfaitement exact.

Le Savant. — D'une autre part, ne croyez pas que ce discrédit ait tourné au progrès du spiritualisme. On applaudit à ses critiques de la doctrine contraire, quand elles sont fondées sur l'observation et l'analyse; mais on accueille très froidement ses propres conclusions. Il ne faut pas vous laisser prendre aux apparences. Il règne dans le monde officiel un spiritualisme de convention, plutôt que de croyance. On professe cette doctrine, comme on professe telle religion aujourd'hui, par un sentiment tout politique de conservation sociale; on prend, comme on dit maintenant, la doctrine par son côté pratique, tout en étant fort peu convaincu de sa vérité théorique. Au fond qui se soucie des arguments, des méthodes, des principes sur lesquels le spiritualisme est fondé? Les partisans sincères de Platon, de Descartes, de Leibnitz, de Maine de Biran sont fort rares dans le monde savant. Ce n'est pas le spiritualisme, c'est le scepticisme qui a gagné le terrain perdu par le matérialisme. La métaphysique de la sensation avait paru claire comme l'évidence aux savants du dernier siècle. Cette illusion s'est évanouie. Mais si l'on a cessé de croire à la métaphysique des sens, ce n'est pas qu'on fût disposé davantage à croire à celle de l'esprit. Quant au petit nombre de philosophes sincères qui forment de notre temps l'école spiritualiste proprement dite, je vois bien chez eux de la conviction, de l'éloquence, du style; j'y remarque peu de fécondité et d'originalité. Dans chaque grande époque philosophique, les mêmes systèmes, les mêmes types généraux de la pensée se reproduisent sans doute, mais en se renouvelant et en se transformant par les faits et les idées que leur apporte la science

contemporaine. C'est ainsi que la métaphysique, bien que l'hypothèse soit son essence et l'abstraction sa méthode, s'est mise dans tous les temps en harmonie avec les progrès des sciences positives. Or je ne vois pas quelle transformation le spiritualisme de nos jours a subie. C'est toujours Platon, Descartes, Leibnitz, quand ce n'est pas le spiritualisme de la théologie chrétienne. L'histoire et la tradition font, sauf la forme, à peu près tous les frais du spiritualisme moderne, comme en général de toute la métaphysique de notre temps. Le plus original de nos philosophes spiritualistes, Maine de Biran, est plutôt un psychologue qu'un métaphysicien. Dans sa métaphysique, il ne fait que reproduire le dynamisme de Leibnitz, en l'appuyant, il est vrai, d'une psychologie neuve et féconde. Je suis loin de nier le mérite psychologique ou historique des travaux sortis de cette école depuis quarante ans; mais j'ai beau chercher, je n'y aperçois aucune conception métaphysique un peu nouvelle. Ce n'est donc pas plus dans le spiritualisme que dans le matérialisme qu'il faut chercher la philosophie dominante de notre siècle.

Le Métaphysicien. — J'en conviens encore.

Le Savant. — Serait-ce par hasard dans l'idéalisme? C'est bien la plus impopulaire de toutes les écoles, et la plus antipathique aux habitudes et aux méthodes de l'esprit contemporain. On trouve encore des matérialistes parmi les esprits grossiers qui aiment les conceptions claires et faciles pour l'imagination. On trouve des spiritualistes parmi les moralistes qui se préoccupent surtout des conséquences morales et sociales des doctrines métaphysiques. Où trouve-t-on des idéalistes? Les abstracteurs de quintessence sont devenus bien rares. Par où les théories de Platon, de Plotin, de Malebranche, de Berkeley et autres spéculatifs abstraits

attireraient-elles la philosophie toute positive et toute pratique de notre temps? Si Spinosa séduit bon nombre d'esprits élevés, ce n'est ni par sa méthode géométrique ni par sa dialectique à outrance, mais par la conception panthéistique qui en fait le fond. Le panthéisme poétique de nos jours ne ressemble guère au panthéisme logique de Spinosa ; il se garderait bien de l'invoquer, s'il le connaissait mieux. Le premier est vivant et vague comme un sentiment, tandis que le second est sec et précis comme une formule. L'idéalisme proprement dit n'a nullement profité de cette popularité réelle d'une doctrine encore à l'état d'aspiration; il est resté dans l'histoire, objet d'érudition et non de foi. Nous parlions tout à l'heure du peu d'originalité des écoles spiritualistes et matérialistes. Encore pourtant ces deux écoles existent-elles parmi nous; mais où sont les philosophes idéalistes?

Le Métaphysicien. — En effet je n'en vois pas d'originaux.

Le Savant. — Je n'en vois d'aucune espèce, ni originaux, ni de tradition. Reste donc l'éclectisme, dont il serait injuste de nier le succès. Cette école règne depuis trente ans sur le monde philosophique, non-seulement par le talent et l'activité de ses adeptes, mais aussi par le goût de l'esprit contemporain pour ses méthodes et ses conclusions. L'esprit de ce siècle est l'amour et l'intelligence de l'histoire. Or tout esprit historique est plus ou moins éclectique. En ce sens, l'éclectisme pourrait être considéré comme la philosophie dominante, s'il était réellement une philosophie.

Le Métaphysicien. — Et que lui manque-t-il pour cela?

Le Savant. — Vous l'avez vous-même montré. Éclectisme signifie un choix entre des doctrines connues. En supposant ce choix excellent et toujours opéré par une critique sûre, ce serait encore de l'histoire et non de la philosophie.

Tout système philosophique est une création, qu'elle soit préparée ou non par l'érudition historique. Toutes les doctrines du passé, en ce qu'elles ont de vrai, peuvent sans doute entrer dans la doctrine nouvelle, supérieure en étendue ou en profondeur. Mais alors elles y perdent leur forme systématique et exclusive. C'est ce qui est propre à toutes les grandes œuvres philosophiques, au platonisme, au néoplatonisme, à la philosophie de Leibnitz, à la nouvelle philosophie allemande. La contradiction a disparu avec les systèmes ; la conciliation s'est opérée au sein d'une idée supérieure, entre les divers points de vue ou principes dont chaque système était un développement exagéré. Est-ce là l'œuvre de l'éclectisme?

Le Métaphysicien. — Non assurément.

Le Savant. — L'éclectisme proclame que la vérité est dans les systèmes, sans s'inquiéter de faire voir comment toutes ces vérités, contradictoires en apparence, s'accordent en réalité. Aussi ne faut-il pas s'y tromper. L'éclectisme n'est ou n'a été populaire que parce qu'il dispense d'avoir un système. Sans avoir jamais été un système, il a été une excellente école de critique historique, tant qu'il n'a écouté que la voix de la vérité et de la logique. Aujourd'hui, sauf de rares exceptions, les préoccupations de toute espèce, théologiques chez les uns, politiques chez les autres, morales et sociales chez les plus sincères, lui ont fait perdre son indépendance philosophique. Les esprits libres s'en retirent ou n'y entrent plus. Après le premier éblouissement causé par la résurrection des doctrines du passé, la vie et la popularité délaissent de plus en plus cette école. La voici qui s'efface derrière les systèmes qu'elle avait la prétention d'absorber, et va se perdre dans Platon, dans Descartes, dans Leibnitz. Les beaux jours de l'éclectisme sont passés.

Loin de poursuivre ses conquêtes dans le monde philosophique, il ne peut même garder ce qu'il a conquis tout d'abord par sa science et son éloquence; il n'est plus accepté que comme école d'érudition. Ce n'est point là qu'il faut chercher la vraie philosophie du XIXe siècle. Si l'éclectisme en a tenu la première moitié, la dernière appartient à une autre école.

Le Métaphysicien. — Je prévois votre conclusion. Sur les ruines de toutes les écoles dogmatiques, vous voulez élever votre philosophie *critique*. Mais vous vous pressez un peu, ce semble. Dans ce tableau des écoles contemporaines, vous n'avez oublié que l'Allemagne. Or, s'il est un mérite qu'on ne puisse contester à cette philosophie, c'est d'être actuelle et originale. Quand vous vous plaignez de ce que la philosophie de notre siècle, matérialisme, spiritualisme, idéalisme, éclectisme n'est guère qu'une œuvre de tradition, vous n'avez peut-être pas tort pour la France, pour l'Italie, pour l'Angleterre. Mais la philosophie allemande sent trop son *crû*, passez-moi le mot, pour qu'on puisse douter un moment de son origine. Elle est bien fille de Kant et de la pensée germanique. On la reconnaît à la hardiesse de sa méthode, à l'obscurité de ses formules, à l'étendue et à la fécondité de ses conceptions :

Patuit incessu dea.

Le Savant. — Je sais que sur ce sol fécond tous les systèmes métaphysiques ont fleuri de plus belle, au grand jour du XIXe siècle et en plein développement des sciences positives. Mais leur obscurité même, leur étrangeté, le discrédit dont ils sont atteints aujourd'hui dans leur propre patrie, m'autorisent, malgré mon incompétence, à leur refuser tout

droit à la domination des esprits. Ils ont pu les surprendre par la puissance et l'audace de leurs spéculations; ils ne les ont point définitivement conquis, même en Allemagne. Y a-t-il dans les profondeurs de cette philosophie assez de vérités solides pour mériter un succès durable, quand elles auront passé par l'épreuve de la critique française? c'est un point que je vous laisse à décider. Il n'y a que les sots qui dédaignent ce qu'ils ne connaissent ou ne comprennent pas. Toujours est-il qu'en Europe aujourd'hui, dans le monde philosophique et savant, la métaphysique allemande n'a nullement l'autorité d'une philosophie dominante. Je m'en tiens à ce fait.

Le Métaphysicien. — Il est incontestable, quelle que soit la valeur intrinsèque des doctrines.

Le Savant. — Vous voyez où en sont toutes les écoles dogmatiques. Impuissance et isolement, tel est le mot de leur situation. La seule école philosophique de notre temps qui grandisse sensiblement et fasse des conquêtes dans le monde savant, c'est l'école critique. Depuis l'œuvre immortelle de son fondateur, la *Critique de la raison pure*, jusqu'aux derniers travaux de ses jeunes adeptes, comptez les œuvres fécondes, les noms considérables, les progrès de tout genre de cette école dans toute l'Europe! En ramenant la raison à son usage légitime et la philosophie à son véritable objet, Kant a opéré dans le monde savant une révolution qui ne peut se comparer qu'à la réforme de Bacon et de Descartes, pour la grandeur des résultats. Philosophie de la nature, philosophie de l'esprit, philosophie de l'art, philosophie de la religion, philosophie du droit, Kant a renouvelé ou créé toutes ces sciences, en les délivrant des spéculations métaphysiques et en les fondant sur l'analyse. La philosophie

critique, née de cette révolution, retranche sévèrement du cercle de ses études toute recherche *ontologique*, laisse à la vieille métaphysique ses discussions sans fin sur les êtres et les principes, sur la cause et la matière du monde, sur le principe interne des phénomènes moraux, sur la nature du beau, sur le souverain bien et l'ordre universel, sur l'existence et les attributs de l'Être qui fait l'objet des croyances religieuses, pour s'occuper exclusivement des facultés, des méthodes, des procédés, des idées, des sentiments, des instincts, des besoins de l'âme et de l'intelligence humaine. La vérité objective des théories, des systèmes et des croyances n'est pas ce qu'elle recherche; son unique objet est d'en découvrir la nécessité logique, la loi, dans toutes les catégories de la pensée. Aussi voyez les progrès de la philosophie morale, de la philosophie naturelle, de l'esthétique, de la symbolique, de la philosophie du droit, de l'histoire de la philosophie depuis la réforme de Kant. La critique, la vraie critique date de ce moment. En Allemagne, Lessing, Goethe, Schiller, Winkelmann, Kreutzer, pour ne citer que les plus illustres, sont de cette école. En France, la critique esthétique, la seule qu'ait encore osé aborder le timide génie de nos écrivains, se fait d'après les principes et les procédés de la réforme kantienne; et cela tout naturellement, sans que le plus souvent la critique française ait le secret de cette réforme. Sans parler de la critique purement empirique, fondée sur l'analyse littéraire et sur l'érudition, la critique philosophique, comme celle de Jouffroy par exemple, recherche les lois de nos sentiments et de nos jugements esthétiques, abstraction faite des objets qui correspondent dans la réalité à ces sentiments et à ces jugements. Dans d'autres sphères de la pensée, dans l'histoire de la philosophie et dans

l'histoire des religions, il se forme chez nous une école de critiques qui laissent là le prétendu fond des choses, le côté ontologique et métaphysique, pour le côté purement psychologique des systèmes philosophiques et des croyances religieuses. Dans l'histoire de ces systèmes et de ces croyances, elle ne cherche, elle ne voit que les lois de la pensée, le jeu des facultés humaines. Elle les décrit, les classe, les juge en les rapportant à ces lois et à ces facultés. Elle se garde de rien affirmer sur la vérité ou la fausseté de leurs objets, chose illusoire ou inaccessible à l'esprit humain ; elle se borne à les ramener à des types simples ou complexes, faisant exactement la part, non du vrai et du faux, mais de la raison et de l'imagination, de la lumière et du mystère, de la nécessité logique ou pratique et du caprice individuel. Une pléiade de jeunes savants, esprits pleins de séve et de sagacité, sont entrés dans cette voie (1). J'espère bien que les œuvres complètes et décisives ne se feront pas attendre ; mais déjà c'est la seule école qui se développe et se propage dans le monde savant. Si les grands noms de la philosophie française con-

(1) Le mot Dieu étant en possession des respects de l'humanité, ce mot ayant pour lui une longue prescription et ayant été employé dans les belles poésies, ce serait renverser toutes les habitudes de langage que de l'abandonner. Dites aux simples de vivre d'aspirations à la *beauté*, à la *bonté* morale, ces mots n'auraient pour eux aucun sens ; dites-leur d'aimer Dieu, ils vous comprendront à merveille. Dieu, Providence, immortalité, autant de bons vieux mots un peu lourds peut-être, que la philosophie interprétera dans des sens de plus en plus raffinés, mais qu'elle ne remplacera jamais avec avantage. Sous une forme ou sous une autre, Dieu sera toujours le résumé de nos besoins supra-sensibles, *la catégorie de l'idéal*, c'est-à-dire la forme sous laquelle nous concevons l'idéal, comme l'espace et le temps sont les catégories des corps, c'est-à-dire les formes sous lesquelles nous concevons les corps. »

Ernest RENAN, *Études d'histoire religieuse.*

temporaine appartiennent encore aux écoles dogmatiques, il est visible que la vie, l'activité, le progrès, l'influence passent à l'école critique. Le vent souffle plus que jamais de ce côté; l'esprit du siècle, essentiellement historique et scientifique, la favorise. Elle est la seule qui trouve grâce et faveur chez nos historiens et nos savants, fort antipathiques aux spéculations métaphysiques.

LE MÉTAPHYSICIEN. — N'est-ce pas de l'école positive que vous voulez parler?

LE SAVANT. — Non. L'école positive n'a de commun avec l'école critique que la négation de la métaphysique. C'est une philosophie dogmatique, issue de l'école de la sensation, dont elle peut être considérée comme le dernier mot, la forme la plus rigoureuse. Cette école ne nie pas seulement la portée ontologique des spéculations métaphysiques, elle les dédaigne et n'en tient nul compte. Elle ne leur reconnaît aucune racine dans la nature humaine et les réduit à de pures aberrations de l'esprit, explicables dans son enfance, intolérables dans sa maturité. L'école critique, au contraire, ne dédaigne, n'exclut aucun des grands systèmes, aucune des grandes croyances de l'esprit. Elle croit fermement, sur la foi même de l'expérience, que ces systèmes et ces croyances répondent à des lois nécessaires de la pensée, à des besoins indestructibles de l'âme. Elle en reconnaît d'ailleurs, toujours sur le témoignage de l'expérience, l'utilité et même la nécessité pratique. C'est dans cette conviction réfléchie qu'elle ne se montre hostile à aucun système même contradictoire, à aucune croyance même superstitieuse, pourvu qu'ils aient l'autorité de faits généraux et durables. Et en cela elle est tout à fait conséquente à son principe critique. Comme en toute question métaphy-

sique ou théologique, philosophique ou religieuse, ce n'est pas le fond, l'objet qu'elle regarde, mais uniquement l'esprit, le sujet, elle ne se contredit nullement en maintenant comme psychologie ce qu'elle repousse comme métaphysique. En un mot, de l'école positive à l'école critique, il y a toute la distance du *dogmatisme* au *criticisme*. L'esprit dogmatique de la première est étroit, mais il n'en est que plus affirmatif et plus absolu. Il ne croit qu'à ce qu'il voit, mais il y croit fermement. Il mutile la réalité, il mutile l'intelligence, il manque du sens métaphysique et même du sens psychologique. L'esprit critique ne manque d'aucun sens, ne méconnaît aucun côté de la réalité; il conserve, dans le domaine de la pensée et de la science, la conscience à côté de l'expérience sensible, la raison à côté de l'entendement. Vrai secrétaire de l'âme humaine, il écrit tout ce qu'il plaît à celle-ci de lui dicter, renvoyant à la métaphysique la tâche impossible d'en déchiffrer le sens caché.

Le Métaphysicien. — Je vois que la philosophie critique ne pèche point par exclusion. Elle comprend tout, accepte tout avec une égale faveur, c'est-à-dire avec une égale indifférence. Le critique est comme l'historien qui s'inquiète de la réalité, nullement de la moralité, de la finalité, de la *vérité* des événements.

Le Savant. — Ne confondons pas l'esprit critique avec l'esprit historique. Celui-ci accueille avec une égale faveur tout ce qui est réalité; grands ou petits, rationnels ou irrationnels, il recherche tous les faits avec la même curiosité. Qui dit critique, dit distinction, discernement, jugement. L'école critique n'est pas également favorable à tous les systèmes, à toutes les croyances; elle distingue dans ces systèmes et ces croyances la part de la raison et la part de

l'imagination, la loi de la pensée et l'aventure de l'hypothèse, l'instinct irrésistible, universel de l'âme humaine, et le sentiment individuel. Toutes les doctrines, toutes les croyances ne sont donc pas égales à ses yeux ; elle les distingue, les classe, les juge plus ou moins sérieuses, plus ou moins philosophiques, plus ou moins durables.

Le Métaphysicien.—Je comprends. La critique recherche tous les mérites d'un système, d'une croyance, un seul excepté, le mérite de la vérité. Elle ne change qu'un mot dans le vocabulaire de la langue philosophique; elle ne veut plus qu'on dise : ceci est vrai, cela est faux, mais ceci est rationnel et cela ne l'est pas, ceci est logique et cela ne l'est pas. Ce n'est qu'un mot de moins, j'en conviens; mais prenez garde que ce mot est tout. Que m'importe que vous acceptiez toute pensée, si vous refusez à toute votre acte de foi? Que m'importe que vous distinguiez ce qui est rationnel de ce qui ne l'est pas, ce qui est logique de ce qui ne l'est pas, si vous faites abstraction de la vérité et de l'erreur? Vous distinguez la raison de l'imagination, la logique de la superstition, les lois de la pensée des caprices du sentiment; cela est déjà quelque chose, j'en conviens. Mais qu'est-ce qui fait attacher de l'importance à cette distinction, sinon la certitude que la raison, la logique, la pensée sont *vraies*, tandis que l'imagination, la superstition, le sentiment sont *faux*, en matière de science et de philosophie. Si vous commencez par écarter cette distinction capitale de la vérité et de l'erreur, je ne vois plus pourquoi vous seriez si sévère pour l'imagination, la superstition, le sentiment, l'hypothèse et tous ces procédés que vous excluez du domaine de la science, pourquoi vous seriez si favorable à la raison, à la logique, à la pensée pure. De quel droit viendrez-vous proposer de préférer la raison

à l'imagination, la logique à la superstition, s'il n'y a pas plus à compter sur la véracité des unes que des autres? Certes, l'imagination est plus séduisante que la raison; la superstition a pour le cœur humain des attaches que n'a pas la logique. S'il m'est démontré qu'il n'y a pas plus à se fier aux théories de la raison qu'aux romans de l'imagination, je ne vois pas pourquoi je m'ennuierais avec l'une plutôt que de me délecter avec l'autre, puisque tout cela est également sans profit pour la vérité.

Le Savant. — Je reconnais bien là l'ambition de la métaphysique. Semblable aux géants de la fable, la terre ne lui suffit pas; il faut qu'elle escalade le ciel. Vous cherchez la vérité! Mais vous rendez-vous bien compte de ce que vous cherchez? Qu'est-ce que la vérité, sinon l'essence des choses, l'être en soi, l'absolu, tel que Dieu le voit? Est-ce là le secret que vous voulez pénétrer?

Le Métaphysicien. — Nullement. La vérité que les métaphysiciens cherchent n'est pas la vérité complète et parfaite, objet de la contemplation divine; c'est une vérité incomplète, imparfaite, relative aux facultés de l'esprit humain. Dans cette question logique de la vérité de nos connaissances et de la véracité de nos facultés, question vitale pour toute science aussi bien que pour la philosophie, il s'agit de savoir, non pas si les choses sont tout ce qu'elles nous paraissent, mais simplement si les côtés par lesquels elles se présentent à nous sont réellement ce qu'ils nous paraissent. Je sais bien qu'il y a une école de métaphysique qui, se faisant de la vérité et de l'être l'idée la plus fausse et la plus vide, a imaginé une science ontologique des choses, abstraction faite de leurs phénomènes et de leurs propriétés. Cette école, née d'un abus de langage, est morte avec la

scolastique. Si la métaphysique moderne en a conservé certains termes équivoques, elle a eu tort. Mais au fond elle n'a pas les prétentions que ferait supposer ce jargon pédantesque. Elle entend le problème de la vérité exactement comme vos savants; seulement elle l'applique à d'autres facultés et à d'autres objets.

LE SAVANT. — Que parlez-vous de *vérité* dans les sciences? Pour l'école critique, la recherche de la vérité *objective* est tout aussi impossible dans les sciences que dans la philosophie proprement dite.

LE MÉTAPHYSICIEN. — Et c'est là ce qui la condamne. Tant qu'il ne s'agit que de la vérité métaphysique, vous avez beau jeu, puisque la métaphysique en est encore à faire se preuves. Nous espérons toujours, nous autres métaphysiciens, qu'elle les fera; mais il lui faut d'abord prouver qu'elle peut les faire, et que son impuissance dans le passé tient au vice des méthodes et non à la nature même des choses. Jusqu'à cette démonstration, la philosophie critique reste très forte contre le dogmatisme métaphysique. Mais ses réserves ne tiennent pas contre le *dogmatisme* des sciences.

LE SAVANT. — Autrefois vous auriez pu leur appliquer ce mot. Mais, après la réforme de Bacon, avez-vous encore ce droit? Vous savez qu'il n'y est plus question de causes, ni de principes, ni de substances, ni de fins; des faits et des lois, c'est là tout l'objet de la science. Or les faits sont des phénomènes essentiellement relatifs à notre mode d'intuition et de représentation; les lois ne sont que les faits généralisés. Je ne vois rien, dans tout cela, qui implique la moindre recherche de la vérité objective des notions scientifiques.

LE MÉTAPHYSICIEN. — C'est ce qui vous trompe. Les sciences physiques ont restreint le cercle de leurs recher-

ches; elles en ont retranché toute spéculation sur les causes et les substances. Mais dans leur propre domaine, les mots *réalité*, *vérité objective* ont un sens tout autre que le prétend la philosophie critique. Le naturaliste croit que les familles, les genres, les espèces, les variétés ne sont pas de pures abstractions de l'esprit, que les classifications vraiment naturelles répondent à des types réels, indépendants des conceptions de l'entendement. Le physicien et le chimiste croient que la propriété qu'ils ont observée ou expérimentée est inhérente aux choses. Ils croient que la loi qu'ils ont découverte n'est pas un simple rapport, un ordre déterminé de leurs représentations, mais un rapport des choses elle-mêmes, un ordre réel et *naturel* correspondant au rapport et à l'ordre de leurs représentations. Non qu'ils prétendent que les choses soient telles qu'ils les voient, les sentent, les imaginent, les perçoivent; il est trop évident que les propriétés des choses n'ont pas de rapport appréciable avec leur mode de perception. Mais la sensation n'est pas la notion, l'*image* n'est pas l'*idée*, ainsi que j'aurai l'occasion de le montrer dans l'analyse de l'intelligence. Qu'il me suffise de dire ici que, si la sensation est purement *subjective*, l'idée, la notion scientifique est essentiellement *objective*, de l'aveu de tous les savants. Voilà donc le problème de la vérité engagé dans les recherches scientifiques aussi bien que dans les spéculations métaphysiques. Les astronomes, les physiciens, les naturalistes font de l'*ontologie* sans le savoir, comme M. Jourdain faisait de la prose.

Le Savant. — J'ai peine à me faire à cette idée, que les sciences physiques et naturelles s'occupent de l'essence des choses.

Le Métaphysicien. — Oui et non. Votre grand philosophe

critique Kant, a creusé, par une distinction subtile, un abîme qui pourrait bien n'être qu'imaginaire. Abusé, selon moi, par le langage de la scolastique, dont il était d'ailleurs un implacable adversaire, il fait deux parts dans le problème de la connaissance. L'une est accessible à la science humaine; c'est celle des *phénomènes*. L'autre est inaccessible à la science humaine; c'est celle des *noumènes*. Cette distinction me paraît aussi illusoire que la distinction scolastique de l'apparence et du fond, du dessus et du dessous, du *phénomène* et de l'*être*. Je soupçonne la philosophie critique de vivre sur cette illusion, comme autrefois la scolastique sur la fausse définition de la substance. Votre *phénoménologie* pourrait bien être plus ontologique qu'elle n'en a l'air.

LE SAVANT. —Que voulez-vous dire?

LE MÉTAPHYSICIEN. — Ce point sera éclairci dans nos prochains entretiens sur l'analyse et la critique de l'intelligence. Ce que je tiens à constater pour le moment, c'est que le savant est aussi dogmatique à sa façon que le métaphysicien; c'est que, si sa foi porte sur d'autres vérités, ces vérités n'ont pas un caractère moins *objectif* que les principes métaphysiques; c'est que l'école critique, en voulant faire au scepticisme sa part, lui livre tout, sciences, philosophie, religion, littérature. Que cette école s'attaque aux faux objets, aux idoles de la croyance humaine, c'est sa véritable mission. Mais qu'elle aille jusqu'à supprimer le problème de l'objectivité de nos connaissances, à l'exemple de son illustre fondateur, cette œuvre, destructive de toute science humaine, ne peut que servir la cause des ennemis de la raison et de la science. Il y a là de quoi réjouir les mystiques et les théologiens, qui comprennent parfaitement que l'instinct irrésistible de croyance cherchera auprès d'eux la satisfaction

que la philosophie leur aura refusée. Et si par impossible cette redoutable école venait à désintéresser l'esprit humain de toute vérité objective ou impersonnelle, et à extirper la racine même de la foi, je craindrais que ce ne fût au grand détriment de l'humanité et de la science elle-même. Puissante en tout temps par l'érudition et la dialectique de ses adeptes, elle est surtout dangereuse par la contagion de son esprit et de ses principes, aux époques d'affaissement moral où le cœur, pour se corrompre ou s'abaisser, ne demande à la raison qu'un sophisme spécieux. La philosophie critique n'aime pas les fanatiques, comprend peu les martyrs, et ne se pique guère d'inspirer les héros. « Le gouvernement des choses d'ici-bas appartient en fait à de tout autres forces qu'à la science et à la raison; le penseur ne se croit qu'un bien faible droit à la direction des affaires de sa planète, et satisfait de la portion qui lui est échue, il accepte l'impuissance sans regret. Spectateur dans l'univers, il sait que le monde ne lui appartient que comme sujet d'étude, et lors même qu'il pourrait le réformer, peut-être le trouverait-il si curieux tel qu'il est, qu'il n'en aurait pas le courage (1). » Je conviens que Kant était d'un autre avis. Sous la froide analyse du critique on sent le cœur d'un ardent ami de l'humanité, d'un philosophe de ce siècle où la sagesse quelque peu brahmanique de nos savants était peu de saison. Mais l'indifférence dans les œuvres n'en est pas moins l'effet naturel de la philosophie critique sur les âmes. Si les exceptions ne sont pas rares, c'est que la doctrine ne fait pas tout l'homme. La morale de l'intérêt n'a-t-elle pas compté parmi ses adeptes, dans le dernier siècle, de vrais apôtres de l'humanité? Mais

(1) Renan, *Ibid.*

il est une chose que la philosophie critique semble ignorer : c'est que la science aussi, la science pure a besoin de foi ; car elle aussi a son héroïsme. Cette école excelle à former des érudits et des savants ; elle n'est point aussi favorable au développement des esprits féconds et puissants dont l'initiative et l'invention crée les sciences ou les transforme. Pour penser, comme pour agir, le philosophe a besoin de croire à autre chose qu'à lui-même, qu'à son esprit, qu'à ses facultés, qu'à ses idées, qu'à ses sentiments et à ses sensations. L'étrange égoïsme dans lequel l'enferme cette philosophie le pétrifie et l'éteint. Qu'on se montre exigeant sur les preuves de la vérité et les conditions de la foi, rien de mieux ; c'est le caractère même de l'esprit moderne. Je suis porté à croire, avec la philosophie critique, que le dogmatisme des vieilles écoles a fait son temps. L'esprit moderne ne peut plus se livrer que sur de solides cautions. S'il est reconnu que la métaphysique n'est pas en mesure de lui offrir des garanties suffisantes de vérité, il vaut mieux alors renoncer à la poursuite des problèmes dont elle s'occupe, et en décourager les bons esprits. La pensée humaine peut mieux employer son temps et ses facultés qu'à faire assaut d'imagination ou de subtilité sans aucun profit pour la vérité et la science. Mais que l'on conserve la métaphysique, non-seulement dans le passé, mais encore dans le présent et dans l'avenir, uniquement pour ménager à la critique le plaisir d'étudier, de décrire, de classer les rêves, les aberrations, les vains systèmes de l'esprit, voilà ce que je ne puis admettre. Pa se encore pour l'histoire, bien que ce soit en diminuer singulièrement l'intérêt. Mais l'histoire d'une science sans objet n'est pas chose assez sérieuse, quoi qu'en disent nos critiques, pour se continuer indéfiniment. Si la métaphysique n'est

qu'un jeu de logique, il appartient au XIXe siècle d'en clore la tradition. Qu'on ne nous parle donc plus de Dieu, ou qu'on nous en parle comme d'une vérité absolue, non d'une simple idée. Je sais que la philosophie allemande a trouvé moyen d'identifier l'*être* des choses avec la pensée. Qu'on s'explique alors, et qu'on nous montre clairement que le mystérieux *noumène* n'existe que dans notre esprit. C'est une solution paradoxale, si l'on veut, mais enfin positive au problème de la vérité, tandis que l'école critique, après avoir excité la curiosité de l'esprit à la recherche d'un *absolu*, le laisse en face d'une idée, derrière laquelle elle tient caché un être invisible. L'esprit humain peut se laisser abuser par une illusion; mais il ne peut s'en tenir à une ombre, du moment qu'on lui a parlé de réalité. On ne le guérira pas de ses hallucinations théologiques ou ontologiques en conservant à la *croyance* l'objet qu'on retire à la science. Si vous lui laissez croire que Dieu, inaccessible à la science pour laquelle il n'est qu'un simple *Idéal*, pourrait bien être en soi une Réalité, vous rouvrez la carrière à un dogmatisme d'autant plus effréné que la raison et la science n'ont plus rien à y voir. Vous faites pis encore; vous ramenez l'esprit humain sous le joug de la théologie révélée.

NEUVIÈME ENTRETIEN.

ANALYSE DE L'INTELLIGENCE.

I. — La sensibilité.

Le Métaphysicien. — Enfin nous tenons le nœud de la difficulté ; il ne s'agit plus que de le dénouer. D'expériences en expériences, nous voici arrivés à l'épreuve qui doit décider du sort de la métaphysique. Toutes nos tentatives précédentes n'ont eu pour résultat que de nous convaincre d'une chose : c'est qu'il n'y a pas de système qui puisse fonder, pas de principe qui puisse asseoir la métaphysique, avant qu'on ait sondé les bases mêmes de la connaissance humaine. Toute réforme de la métaphysique doit donc commencer par l'analyse et la critique de l'intelligence.

Le Savant. — J'en tombe d'accord. A l'œuvre donc et droit au but; c'est assez de préliminaires.

Le Métaphysicien. — L'intelligence ne s'analyse pas directement; c'est son produit, son acte, son œuvre seule qui peut être l'objet de l'analyse. Or cette œuvre, plus complexe qu'il ne semble au premier abord, est la *connaissance*. *Percevoir*, *penser*, *connaître* sont trois choses distinctes. Percevoir est la *condition*, penser est l'*acte*, connaître est le *produit*. C'est la perception qui fournit la *matière* de la connaissance; c'est la pensée qui lui donne la *forme*.

Le Savant. — Je ne comprends encore pas bien cette distinction de la *matière* et de la *forme* de la connaissance,

quoiqu'on en parle beaucoup depuis Kant. J'ai toujours cru jusqu'ici avec l'école française que la connaissance est une chose simple, et je vous avoue que je vis encore sous le préjugé vulgaire qui définit l'idée la pure représentation d'un objet. Je ne vois d'autre fonction à l'esprit que celle d'un miroir qui réfléchit la réalité. Quand l'image est conforme à l'objet, la connaissance est vraie; si elle lui est adéquate, la connaissance est complète. L'esprit me semble avoir une capacité passive, dont le rôle est uniquement de recevoir l'impression des choses; je ne comprends pas qu'il y ajoute rien de son propre fonds, excepté dans le cas de la fiction ou de l'abstraction. La fiction elle-même est une synthèse d'éléments empruntés à la réalité, dont le *tout* seulement est l'œuvre de l'esprit; l'abstraction est l'analyse de la représentation dans ses divers éléments et, comme telle, n'a pas plus d'objet réel que la fiction. Sauf ces deux cas, l'esprit me semble entièrement passif dans la connaissance, et c'est même parce qu'il est tel que la connaissance est vraie. L'intelligence se comporte toujours vis-à-vis des choses comme une capacité purement réceptive, de telle sorte que vos deux éléments de la connaissance, matière et forme, appartiennent également à la réalité. Je ne vois donc pas bien sur quoi est fondée votre distinction.

LE MÉTAPHYSICIEN. — Si vous aviez lu Kant, vous n'auriez aucun doute à cet égard. Je vais essayer de mettre cette vérité dans tout son jour. La sensation est le fait le plus simple, le plus élémentaire de la connaissance; c'est par elle que l'intelligence communique avec le monde extérieur. La sensibilité est le premier degré, la fonction la plus grossière de l'esprit, puisqu'elle est commune à l'homme et à l'animal. C'est donc par là que doit débuter toute analyse.

Or toutes nos sensations peuvent se ramener à trois classes : sensations purement *affectives*, sensations *affectives* et *représentatives* à la fois, sensations purement *représentatives*. Les premières ne nous apprennent absolument rien sur les choses extérieures et se réduisent à de pures affections de plaisir ou de peine : ainsi la sensation de la faim, de la soif et des divers états *physiologiques*, les sensations *organiques* du goût, de l'odorat et de l'ouïe. Il est trop clair que ces sensations sont purement *subjectives* et n'entrent pour rien dans la matière de la connaissance proprement dite. Les dernières, telles que la plupart des sensations de la vue et du toucher, rentrent visiblement, par leur caractère mixte, dans les deux autres catégories. Restent donc les sensations dites *représentatives* sur lesquelles l'analyse doit rechercher jusqu'à quel point elles sont *subjectives* et jusqu'à quel point *objectives*.

Le Savant. — Quand vous dites que ces sensations sont purement représentatives, entendez-vous trancher la question du caractère primitif et essentiel de la sensation ? On a pu soutenir, et par de fort bonnes raisons, que toute sensation est de sa nature affective, et devient parfois indifférente par l'habitude qui en émousse peu à peu la pointe. Il y a même des philosophes qui sont allés jusqu'à nier les sensations indifférentes, même par l'effet de l'habitude, et à expliquer cette apparente indifférence par la simple prédominance d'autres sensations.

Le Métaphysicien. — Je crois cette explication subtile. Qu'est-ce qu'une sensation dont nous n'avons plus conscience ? Mais qu'importe ? La seule chose qui nous intéresse en ce moment, c'est le caractère représentatif de nos sensations. Le reste n'est pas du domaine de l'intelligence, et notre analyse n'a point à s'en inquiéter. Toute la question se

réduit, à savoir ce qu'il y a de réel, d'*objectif* au fond de la représentation.

Le Savant. — Il me semble que la réponse n'est pas difficile à trouver. La distinction de l'élément *affectif* et de l'élément *représentatif* de la sensation ne correspond-elle pas exactement à la distinction du *subjectif* et de l'*objectif* dans la connaissance? S'il en est ainsi, la question est tranchée. Toute sensation représentative implique son objet, et l'implique dans la mesure même de la représentation. Or, si le caractère propre de la connaissance est d'être objective, si c'est bien là ce qui la distingue de la sensibilité pure, de la volonté, et de tout phénomène purement interne de l'âme ou de l'esprit, j'en puis conclure que c'est la représentation qui fait la connaissance tout entière, ni plus ni moins.

Le Métaphysicien. — Voilà précisément l'erreur. Il y a tout à la fois plus et moins dans la sensation représentative que dans la connaissance; ce qui fait que *représentatif* n'est pas exactement synonyme d'*objectif*. Que les odeurs, les saveurs, les sons soient de pures sensations sans objet correspondant dans la Nature, c'est ce que personne n'a jamais mis en doute. Quand je dis sans objet, remarquez bien que je ne dis pas sans cause. Il est évident que nos sensations, si purement affectives qu'elles soient, ne sont pas des modifications libres et spontanées de notre sensibilité; toutes ont donc cela de commun qu'elles ont une cause extérieure. Ce qui les distingue essentiellement, c'est que les unes ont un objet, tandis que les autres n'en ont pas. Toutes nos sensations *physiologiques*, toutes nos sensations du goût, de l'odorat et de l'ouïe sont dans cette dernière catégorie. Les seules sensations qui aient un objet, et qui, à ce titre, soient vraiment représentatives, sont les sensations

de la vue et du toucher. Mais encore ne faudrait-il pas s'imaginer que ce genre de représentations corresponde de tout point à la réalité. Les sensations de la vue se décomposent dans les images de la couleur, de l'étendue et de la figure. Or nous avons déjà démontré ailleurs que ces images ne représentent nullement des propriétés réelles des corps. On ne peut dire que les corps soient par eux-mêmes étendus, figurés et colorés, de même qu'ils sont pesants, élastiques, électriques, magnétiques, sujets à telles décompositions et à telles compositions chimiques, etc.

Le Savant. — Il est trop clair que la couleur est une sensation purement affective, comme le son, l'odeur et la saveur; mais j'ai de la peine à me faire à l'idée que l'étendue et la figure ne sont pas des propriétés des corps.

Le Métaphysicien. — Je le comprends, tant le préjugé est puissant. Mais jugez vous-même s'il résiste à l'analyse. La figure n'étant qu'une modification, une limite de l'étendue, toute la difficulté se réduit à l'étendue. Or celle-ci n'est pas autre chose en définitive qu'une pure représentation de l'espace, une image, une illusion de même nature que la représentation des étoiles formant pour la vue cette continuité de points qu'on nomme la *voie lactée*, enfin une simple forme de la vision, forme nécessaire, mais toute subjective que dissipent l'analyse et l'expérience. Que devient, dans le creuset du chimiste, cette propriété dont nos métaphysiciens de l'école de Descartes font la propriété fondamentale des corps? Ne s'évanouit-elle pas dans les décompositions subtiles, dans les prodigieuses transformations que lui fait subir l'art de nos expérimentateurs? Qui est-ce qui aujourd'hui reconnaît dans la substance matérielle autre chose que des forces? Qui est-ce qui prend au sérieux la théorie des

atomes, c'est-à-dire de molécules tout à la fois étendues et indivisibles, ce qui implique contradiction ?

Le Savant. — Vous avez raison pour l'étendue et les sensations de l'ouïe. Mais il me semble qu'il n'en est pas de même des sensations du toucher, de la perception de solidité ou de résistance, sans laquelle on s'accorde à reconnaître que nous n'aurions pas la notion de corps.

Le Métaphysicien. — En effet, c'est la condition de toute notion des choses extérieures; mais cela ne veut pas dire que la sensation de résistance réponde à une véritable propriété des corps. Sans les sensations de la vue, il y a beaucoup de propriétés réelles des corps que nous ne pourrions connaître, et pourtant il est prouvé qu'aucune sensation visuelle n'est objective. Il en est de même de la sensation de solidité à laquelle se réduisent toutes les sensations du toucher. Qu'est-ce en effet que la *solidité*, sinon une simple résistance, c'est-à-dire un phénomène purement relatif à l'organe de la pression ? Cette sensation répond si peu à une propriété réelle des corps, qu'il y en a beaucoup qui ne la possèdent point, tels que les liquides et les gaz. C'est, comme la figure, comme l'étendue, une forme de la perception, forme nécessaire, puisque le toucher ne peut rien percevoir autrement que sous la condition de résistance, mais qui n'a rien de commun avec la nature même des corps. Que le chimiste fasse pour le corps perçu comme solide ce qu'il a fait pour le corps conçu comme étendu ; qu'il volatilise l'un, comme il a décomposé l'autre : voilà la résistance supprimée, comme tout à l'heure la continuité, sans que le corps ait perdu pour cela ses propriétés constitutives. Vous voyez donc que certaines sensations dites représentatives ne répondent pas plus que les autres à des propriétés réelles et indépendantes dans

les corps. Plus vous y réfléchirez, plus vous vous convaincrez qu'il en est de même de toutes les sensations proprement dites, qu'elles soient ou non représentatives. Le caractère propre de toute sensation, en tant que sensation, est d'être subjective, à quelque organe qu'elle se rapporte.

Le Savant. — Il me semble que cette conclusion, à laquelle je ne vois pas d'ailleurs moyen d'échapper, mène tout droit à l'*idéalisme* de Berkeley. Vous convenez que la sensation est la condition de toute connaissance, qu'elle seule nous en fournit la matière en nous mettant en relation avec le monde extérieur; et en même temps vous affirmez, vous prouvez par l'analyse que la sensation n'a pas d'objet. Comment nous tirer de cette impasse?

Le Métaphysicien. — Ne vous effrayez point. La *subjectivité* des sensations n'a rien de menaçant pour l'*objectivité* de la connaissance elle-même. Il est bien vrai qu'aucune de nos sensations, sans en excepter celles de la vue et du toucher, n'a d'objet propre dans la réalité extérieure; que l'étendue, la figure, la solidité sont des sensations, ni plus ni moins que la couleur, le son, l'odeur et la saveur. C'est en ce sens que toutes nos sensations indistinctement sont *subjectives*. Mais, dans un autre sens, on peut les dire objectives. D'abord elles le sont toutes, en tant qu'elles supposent, en dehors de leur sujet, des causes inconnues, indéfinissables, mais réelles et indépendantes de nos organes. Ensuite, parmi ces sensations, il en est qui représentent un certain ordre, certaines lois dans la durée, le développement, la composition, la constitution des phénomènes de la réalité. C'est cet ordre, ce sont ces lois vraiment *objectives*, c'est-à-dire absolument indépendantes de nos sensations, que découvrent l'expérience et l'induction, à l'aide des données sensibles, et qui font

l'objet propre de la connaissance et de la science. Cette vérité n'a point échappé à Kant, qui donne comme une preuve de l'existence des choses extérieures l'ordre déterminé et fatal dans lequel se succèdent les diverses intuitions dont se compose une représentation sensible. Et en effet, si la réalité n'était qu'une simple *matière à penser* pour l'intelligence, pourquoi celle-ci ne la transformerait-elle, ne l'arrangerait-elle pas à son gré, comme fait un artiste pour toute espèce de matière? Ainsi soit la représentation (c'est, je crois, l'exemple de Kant) d'une bille qui parcourt successivement, dans une direction donnée, un certain nombre de points dans l'espace, avant de s'arrêter. Pourquoi la sensibilité suit-elle un ordre invariablement déterminé, voyant d'abord la bille en B, puis en C, puis en D, puis en K, sans pouvoir jamais changer cet ordre en répétant l'expérience indéfiniment? Pourquoi, si la direction change, l'ordre des intuitions de la sensibilité change-t-il aussi exactement de la même manière et dans le même rapport? Comment expliquer cet ordre fatal de nos sensations, si le développement de notre sensibilité ne correspondait à l'ordre réel des phénomènes eux-mêmes? Donc l'ordre de nos sensations et de nos perceptions a sa cause en dehors de nous; donc il existe un *non-moi*, une réalité extérieure.

Le Savant. — Cela est évident, en effet.

Le Métaphysicien. — Donc, bien que la sensation soit essentiellement subjective, elle contient un élément objectif. C'est ce dernier seul qui constitue la matière de la connaissance. Je dis la matière et non l'objet, parce que la connaissance ne se *forme* que par l'intervention d'une autre fonction de l'intelligence qui est propre à l'homme et dont nous allons parler. Quant à l'élément *subjectif* ou *formel* de la sen-

objectif que l'existence même de ces éléments. Donc l'étendue proprement dite n'est pas, comme l'a soutenu Kant, une loi purement subjective, une simple *forme* de la sensibilité. Le concept de ce nom n'est point absolument vide et pur de tout élément empirique; au contraire, il implique juxtaposition, continuité, disposition de parties, toutes choses qui sont des données de l'expérience. En voulez-vous une preuve palpable? Supprimez par la pensée toute sensation, tout rapport avec l'extérieur, toute expérience, et dites-moi s'il vous restera le moindre concept de l'étendue? Il ne vous restera rien autre chose que la faculté de former une synthèse des éléments de l'expérience; et encore cette faculté ne pourrait-elle passer à l'acte, faute de condition.

Le Savant. — Vous dites vrai pour l'étendue. Mais l'espace?

Le Métaphysicien. — Quant au concept de l'espace, à moins d'en faire une abstraction inintelligible et contradictoire, à l'exemple d'une certaine école de métaphysiciens très savants et très profonds dans l'art de substituer les mots aux choses, il n'est autre que le concept de l'étendue, et suppose par conséquent l'expérience. Je n'ai jamais compris, pour mon compte, un espace qui ne fût pas étendu et par suite divisible. L'immensité ramenée à un point indivisible, ainsi que l'éternité, m'a toujours paru un de ces non-sens pompeux dont certaine métaphysique a le secret. C'est comme la célèbre définition de la création *ex nihilo*, qui ne présente absolument aucune idée à l'esprit. Dieu nous garde de ces abstractions incompréhensibles auxquelles l'erreur est mille fois préférable, pourvu qu'elle se fasse comprendre. Si l'espace semble distinct de l'étendue, c'est simplement comme le contenant du contenu; le contenu est l'étendue

concrète, tandis que le contenant est l'étendue abstraite. Voilà toute la différence des concepts de l'étendue et de l'espace.

Le Savant. — Je n'insiste plus.

Le Métaphysicien. — Pour en revenir à notre sujet, il ressort de toute cette analyse que l'imagination, réduite à elle-même, n'est autre chose que la faculté de *synthétiser* les intuitions de l'expérience. Et il faut se garder d'ajouter avec Kant qu'elle fait cela au moyen du concept pur de l'espace; car ce concept lui-même est jusqu'à un certain point une représentation empirique. La fonction de l'*imagination* est proprement *synthétique*, et non *représentative;* cette dernière fonction lui vient de l'expérience.

Le Savant. — Je ne vois rien en effet à contester dans cette analyse.

Le Métaphysicien. — Il en est absolument de même du temps. Vous savez que le concept du temps est exactement aux intuitions de la conscience ce qu'est le concept de l'espace aux représentations de l'imagination. Cette analogie est si complète que le langage se sert des mêmes termes pour exprimer le double rapport des corps à l'espace et des événements au temps. Le temps n'est que la durée infinie, comme l'espace est l'infinie étendue; la conception d'un temps qui ne *durerait* pas est tout aussi impossible que la conception d'un espace qui ne serait pas étendu. Or toute durée implique une succession de moments, de même que toute étendue suppose une juxtaposition continue d'éléments. Donc le concept de temps ne contient pas moins que celui d'espace certaines données de l'expérience; et, pour la même raison, il est tout à fait impossible de le considérer, avec Kant, comme une pure *forme* de la perception interne. Que la synthèse

des actes de conscience dont se compose un temps donné soit sans objet dans la réalité, absolument de même que la synthèse des intuitions de la sensibilité, cela n'est pas douteux. Mais ces actes eux-mêmes, mais le rapport et l'ordre de succession de ces actes, sont aussi indépendants de la conscience, aussi *objectifs* que les intuitions de la sensibilité.

Le Savant. — Ici je ne comprends pas très bien le sens du mot *objectif*, et je ne vois pas qu'il y ait lieu d'appliquer aux intuitions de la conscience, comme aux représentations de la sensibilité, la distinction du *subjectif* et de l'*objectif*, de la forme et de la matière. Ne semble-t-il pas que tout soit subjectif dans les premières, et que le concept de la durée, étant tout à fait relatif à notre existence personnelle, ne soit autre chose que la synthèse de nos actes de conscience?

Le Métaphysicien. — Sans doute toute perception de conscience est essentiellement subjective; elle l'est aussi bien dans ses éléments que dans la synthèse qui en fait un moment de la durée, bien différente en cela de la représentation sensible dont les éléments sont extérieurs. Mais, outre que nos intuitions internes sont indissolublement liées à nos représentations externes, quand même celles-là ne supposeraient aucunement celles-ci, il n'en faudrait pas moins distinguer, dans les perceptions de conscience, la part de l'expérience proprement dite et la part de l'esprit, tout comme dans les représentations de la sensibilité. Sous ce rapport, l'analogie est complète. La fonction de l'expérience est de fournir les éléments épars, la matière de la perception interne, tandis que la fonction de l'esprit est de donner à ces éléments la forme d'une synthèse. Pas plus que dans les représentations sensibles, cette synthèse n'a d'objet véritable; c'est un acte de l'esprit, rien de plus. En réalité, les modifications

qui composent la vie intérieure sont indéfiniment divisibles en moments distincts, tout comme les phénomènes qui constituent la réalité extérieure le sont en éléments séparables. Dans les deux cas, la matière de la perception est également multiple, indéterminée, et a besoin d'une *synthèse* de l'esprit pour devenir un objet de perception. C'est cette synthèse qui fait l'élément *formel*, en ce sens *subjectif* de la conscience, tandis que l'ensemble des intuitions du sens interne en constitue l'élément *matériel*, empirique, *objectif* proprement dit.

Le Savant. — Dans cette mesure, j'admets votre distinction de la matière et de la forme appliquée aux perceptions internes.

Le Métaphysicien. — Cela me suffit pour établir que le concept du temps est tout aussi *objectif* que le concept de l'espace, contrairement à l'opinion de Kant qui fait du temps, aussi bien que de l'espace, une simple forme de la sensibilité. Car la succession et l'ordre des intuitions de la conscience sont donnés par l'expérience, exactement comme la juxtaposition et l'ordre des représentations de l'imagination; en sorte que l'esprit n'a pas plus de pouvoir sur les unes que sur les autres. Il ne peut ni changer, ni modifier cet ordre et ce rapport; toute sa fonction se borne à le réduire à une *synthèse*, en le reproduisant. Donc le concept de temps n'est pas simplement la synthèse des éléments de la perception interne, mais encore, mais proprement le rapport, l'ordre même de ces éléments, tel qu'il est donné par l'expérience. Voilà comment il est *objectif;* il l'est au même titre que le concept d'espace, dont les éléments avec leur rapport et leur ordre donné, sont indépendants de la synthèse de l'esprit.

Le Savant. — En effet l'*objectivité* du temps ne me semble pas moins évidente que celle de l'espace. Mais quel rap-

port à cette démonstration avec le but de notre recherche?

LE MÉTAPHYSICIEN. — Le rapport le plus direct. Ne s'agit-il pas entre nous de savoir si l'analyse de la connaissance donne à Kant le droit d'interdire à l'intelligence humaine toute affirmation et toute recherche relative à la vérité objective de nos perceptions et de nos idées?

LE SAVANT. — Sans aucun doute.

LE MÉTAPHYSICIEN. — Or Kant prétend démontrer sa thèse par la triple analyse de la sensibilité, de l'entendement et de la raison. En ce qui concerne la sensibilité, il croit pouvoir affirmer, au nom de l'analyse, que l'espace et le temps ne sont que des *formes* de la sensibilité. Quand donc nous lui prouvons, par la même autorité, que l'espace et le temps contiennent un élément empirique, inexplicable par la pure synthèse de l'esprit, nous ruinons sa thèse, au moins en tout ce qui regarde les perceptions de la sensibilité.

LE SAVANT. — Je vois maintenant où vous voulez en venir. Si votre analyse est exacte, quant à la distinction précise de l'élément *subjectif* et de l'élément *objectif*, de la *forme* et de la *matière*, de l'*esprit* et de l'*expérience*, dans les représentations ou les perceptions de la sensibilité, il en ressort que Kant a réduit outre mesure la part de l'expérience et exagéré la part de l'esprit, que la *matière* proprement dite de la perception comprend non-seulement les intuitions qui correspondent aux divers phénomènes de la réalité, mais encore le rapport et l'ordre de ces intuitions, lequel ne correspond pas moins que les intuitions elles-mêmes aux phénomènes de la réalité, que toute représentation ou perception est uniquement composée d'éléments empiriques que l'imagination et l'esprit ne font que *synthétiser*, que l'espace et le temps ne sont ni de pures formes de la sensibilité, ni de véritables

substances, mais des rapports de juxtaposition et de succession qui n'existeraient point sans les choses, mais aussi réels d'ailleurs que les choses entre lesquelles ils subsistent. Si ces résultats de l'analyse sont exacts, et je ne vois pas comment on pourrait les contester, il s'ensuit que la critique de Kant porte à faux, au moins en ce qui concerne la sensibilité, et que la distinction de la *matière* et de la *forme*, toute fondée qu'elle soit, ne creuse point un abîme entre l'esprit et les choses. Je comprends maintenant le vrai rapport de la représentation à l'objet représenté. D'une part la représentation n'est point une conception spontanée, une vraie construction de l'imagination, ainsi que le veut Kant, puisque l'expérience lui impose des éléments, et dans ces éléments un ordre déterminé. De l'autre, on ne peut la considérer comme une simple copie de l'objet, ainsi que la définit la logique de l'empirisme, puisque l'imagination lui imprime une unité, une *forme* à laquelle la réalité ne répond qu'imparfaitement.

Le Métaphysicien. — Vous avez raison de dire imparfaitement. Car affirmer, avec Kant, qu'elle n'y répond pas du tout serait aller beaucoup trop loin; ce serait se condamner à l'impossibilité d'expliquer pourquoi tels objets suscitent en nous des images continues et régulières, tandis que tels autres n'en provoquent que d'irrégulières et d'incohérentes. Il faut reconnaître dans la réalité extérieure une certaine diversité d'états qui explique la diversité de nos sensations. Donc il n'y a point de l'objet représenté à la représentation la différence absolue d'une simple *matière* à une *forme;* il y a l'analogie, je ne dis pas l'identité, d'une figure imparfaite à une figure parfaite, d'une ébauche à un type. Donc la sensation est vraiment représentative, et, sauf la perfection de forme que contracte

l'objet dans l'imagination, l'esprit peut en toute sécurité conclure des révélations de l'expérience à l'existence, à l'ordre, à la loi, à la forme, à la nature même de la réalité. Telle sensation de saveur, d'odeur, de son, de couleur, de figure, d'étendue, sans exprimer une propriété précise, comme les propriétés physiques et chimiques des corps, correspond néanmoins à telle disposition, telle composition, telle constitution inconnue, mais certaine d'un corps. En ce sens, il n'est pas de sensation qui n'ait sa signification objective, quelque peine qu'ait la science à la démêler. Tout nous parle du monde extérieur; la sensibilité et l'imagination n'en sont que les échos. Ces échos modifient sans doute les sons qu'ils répètent, mais sans les dénaturer ; ils ne font que les rendre plus pleins, plus corrects, plus parfaits, sous la touche de l'esprit humain.

Le Savant. — Nous voilà bien loin du *formalisme* de Kant et de son école. Votre analyse, par une distinction plus exacte de l'élément subjectif et de l'élément objectif de la sensation, ressaisit le monde extérieur que la critique de l'*esthétique* avait soustrait aux prises de l'imagination et de la sensibilité. Cela étant, l'intervention de l'esprit dans la représentation empirique n'a rien qui puisse nous inquiéter; la sensation n'en reste pas moins représentative, et peut devenir, comme telle, la base solide des connaissances qui ont pour objet le monde extérieur.

II. — L'entendement.

Le Métaphysicien. — Si vous voulez bien vous en souvenir, le résultat de notre analyse de la sensibilité est que la perception est tout à la fois *subjective* et *objective*; que l'esprit

n'y a d'autre fonction que d'en *synthétiser* les éléments divers; que du reste la perception est vraiment *représentative*, soit quant à la réalité, soit quant au rapport et à l'ordre de ces éléments.

Le Savant. — Telle est, en effet, la conclusion légitime d'une analyse qui me semble réduire à sa juste mesure la part de l'esprit dans la formation de la perception, et réfuter péremptoirement le *formalisme* exagéré de Kant, au moins en ce qui concerne la sensibilité.

Le Métaphysicien. — Eh bien! il nous faut soumettre à la même épreuve une autre fonction de l'intelligence, l'*entendement*. De même que l'acte propre de la *sensibilité* est la *perception*, de même l'acte propre de l'*entendement* est la *notion* ou l'*idée*. Il s'agit de rechercher pour la notion, comme tout à l'heure nous l'avons fait pour la perception, la part de l'expérience et la part de l'entendement.

Le Savant. — Je le veux bien. Mais auparavant je serais bien aise que vous me fissiez voir en quoi la notion diffère de la perception; car, s'il faut vous l'avouer, nous avons été élevés, nous autres savants, dans la doctrine empirique qui réduit toute la distinction de la perception et de la notion à la différence du concret à l'abstrait. Il nous semble que toute notion n'est qu'une simple perception devenue commune par l'élimination de certains éléments individuels. Ainsi la représentation de telle ou telle réalité concrète est une perception; mais si, après comparaison d'un certain nombre de réalités semblables, vous en retranchez tout ce qui en fait des objets individuels, il restera ce que vous appelez la notion, notion de table, de livre, de pierre, de plante, d'animal, d'homme, etc. Nous ne voyons là rien de bien nouveau, et nous n'éprouvons pas le besoin de recou-

rir à une fonction originale de l'intelligence pour expliquer la notion; l'abstraction et la généralisation nous suffisent. Or abstraire et généraliser, de l'aveu de toutes les écoles, ne sont pas des facultés, mais de simples opérations de l'esprit, lesquelles se ramènent à l'intervention de la volonté dans l'exercice de nos facultés de perception interne ou externe.

LE MÉTAPHYSICIEN. — Cette explication ne tient pas devant l'analyse. Le *concret* et l'*abstrait*, le *singulier* et le *général* sont des caractères purement extérieurs et superficiels qui s'arrêtent à la *forme* et n'atteignent point l'*essence* même des actes connus sous le nom de perception et de notion. Une notion concrète et singulière, ayant pour objet ceci ou cela, telle table, tel animal, tel homme, n'en est pas moins une notion dans toute la force du terme, c'est-à-dire un acte de l'esprit *sui generis* et absolument irréductible à la perception.

LE SAVANT. — Vous l'affirmez; mais il faudrait le montrer.

LE MÉTAPHYSICIEN. — Rien de plus simple. Entre une perception et une notion, il y a cette différence radicale que la première n'est jamais susceptible de détermination et de définition, tandis que la seconde peut toujours être nommée et définie. C'est ce qui fait qu'il est impossible de fonder aucune espèce de jugement ou de raisonnement, soit concret, soit abstrait, sur de simples perceptions. Essayez d'appliquer une définition quelconque à une perception, si claire et si précise qu'elle soit; vous n'y réussirez pas. Pour en faire connaître l'objet, vous serez réduit à le montrer. Et si par hasard ce moyen n'est pas à votre disposition et que vous ne puissiez rappeler l'objet par une description exacte à l'imagination de votre auditeur, vous vous trouvez dans l'impossibilité de vous faire entendre. C'est que la perception n'a

rien qui s'adresse à l'intelligence, rien d'*intelligible*, pour parler le langage de Platon. Toute notion, au contraire, concrète ou abstraite, est essentiellement intelligible, en ce qu'elle se ramène à un *type*, à une *idée;* c'est pour cela qu'on peut toujours la nommer et la définir.

Le Savant. — Je commence à comprendre votre distinction de la perception *indéfinissable* et de la notion *définissable*. Mais n'en exagérez-vous point la portée? Ce principe de définition, ce type, cette *idée* dont vous parlez, ne serait-ce pas tout simplement l'élément commun de la perception converti en unité par l'abstraction? Par exemple, tandis que la perception aurait pour objet le triangle concret, ce qu'il vous plaît d'appeler notion ou idée aurait pour objet le triangle abstrait. Il en serait de même de toute espèce de notion. Nous retomberions alors dans la distinction du concret et de l'abstrait, du singulier et du général.

Le Métaphysicien. — Pour que votre explication fût plausible, il faudrait qu'il n'y eût rien de plus dans la notion que dans la perception.

Le Savant. — Il n'y a rien de plus, en effet, que la généralité.

Le Métaphysicien. — C'est ce qu'il faut voir. Outre cet élément introduit par l'abstraction dans la notion et qui n'en change que la forme, j'y trouve un véritable élément *a priori*, à savoir le *type* qui est le principe même de la définition. Car ce type dépasse toutes les représentations empiriques qui ont servi à le former, et implique l'absolue perfection. Si la notion n'était qu'une simple perception abstraite, elle n'aurait point ce caractère *idéal*. Ainsi le concept de triangle concret ou abstrait dont vous parliez tout à l'heure, n'est point adéquat au concept du triangle idéal sur lequel les géomètres fondent

leurs définitions et leurs démonstrations. Entre ces deux concepts, il y a toute la différence de la réalité à l'idéal, de l'ébauche à la perfection. Il en est de même de toutes les figures de la géométrie. Si vous supprimez les figures idéales qui font l'objet de leurs définitions et de leurs théorème, vous détruisez la rigueur des démonstrations et l'infaillibilité des méthodes géométriques. Parmi les figures que nous offre l'expérience, il n'en est pas une, si régulière, si parfaite qu'elle soit, qui réponde exactement à la définition des géomètres. Ce n'est donc pas sur ces figures que raisonnent les mathématiciens, mais sur des constructions idéales qui n'existent que dans notre esprit. En ce sens, Kant avait raison de dire que les mathématiques sont une science purement *formelle*, et que c'est à cela qu'elles doivent leur exactitude incomparable.

Le Savant. — J'entends bien que le géomètre n'opère pas sur des figures réelles. Mais ses constructions idéales ne pourraient-elles être considérées comme un pur résultat de l'abstraction comparative? Ne serait-ce pas en recueillant çà et là les éléments de la réalité qu'il arrive à composer ces figures régulières et vraiment géométriques qui servent de base à ses raisonnements?

Le Métaphysicien. — Par le procédé que vous indiquez on arrive à imaginer quelque chose de moins imparfait que la réalité; mais on n'atteint pas la perfection. L'esprit n'abstrait pas les *types* des figures géométriques, il les conçoit *a priori*. Quand je dis *a priori*, je ne prétends pas qu'il les tire absolument de son propre fonds, qu'il les crée indépendamment de toute perception empirique. Personne ne conteste, pas même l'idéalisme platonicien, qu'il ne les conçoive qu'à propos des réalités que lui révèle l'expérience.

Toujours est-il que l'esprit conçoit *a priori* les figures géométriques, c'est-à-dire que, sans comparaison et sans induction, il aperçoit immédiatement, sur le premier exemple venu, le type, l'idée qui lui sert tout à la fois de principe de définition et de mesure de perfection. La preuve que ce type n'est pas le produit de l'abstraction, c'est qu'il en est la condition.

Le Savant. — Je vois maintenant que les notions des figures géométriques sont absolument irréductibles aux simples perceptions qui en portent le nom.

Le Métaphysicien. — Il y a mieux. Loin que les figures géométriques ne soient que des abstractions de la réalité, cette réalité ne devient elle-même une figure intelligible, et jusqu'à un certain point géométrique, que par son rapport aux types conçus par l'intelligence. En sorte que le paradoxe de l'idéalisme, qui explique le particulier par le général, la réalité par l'idée, est d'une rigoureuse exactitude, au moins en ce qui concerne la géométrie : *les choses ne sont que des images des idées*. Les figures dites réelles et concrètes empruntent leur degré de vérité géométrique à leur degré de conformité aux figures idéales adéquates aux définitions de la science. Nous sommes bien loin de la doctrine qui réduit les notions géométriques à des perceptions de l'expérience.

Le Savant. — Vous me faites comprendre une théorie que j'avais toujours traitée de rêve ou de jeu d'esprit. Si toutes les notions de l'entendement ressemblent aux notions géométriques, c'est évidemment Platon qui est dans le vrai.

Le Métaphysicien. — L'idéalisme n'est pas moins à l'aise dans l'analyse des notions morales. De même que toute forme réelle emprunte sa vérité géométrique à un type géométrique, de même toute action réelle tire sa vertu morale de son rapport avec le concept du bien. C'est à tel point que

tous les jugements moraux concrets et individuels ne sont que des applications ou des déductions de ce concept universel. Aussi ne s'est-on jamais avisé de faire de l'idée du bien une simple abstraction de la réalité. Il s'est trouvé des sophistes ou de grossiers esprits qui ont essayé de la confondre avec la notion de l'utile, c'est-à-dire de la nier. Mais, du moment qu'on la reconnaît, il est impossible de la réduire à l'expérience. Ici la priorité logique de l'idée sur la réalité, du général sur le particulier est manifeste. Platon l'a dit et prouvé sans réplique : une action n'est bonne, n'est juste que par son rapport avec le bien, le juste en soi, ou, pour parler son langage, avec l'*idée* du bien, l'*idée* de la justice.

LE SAVANT. — Il a dit aussi la même chose du beau.

LE MÉTAPHYSICIEN. — Et toujours avec grande raison ; car les notions esthétiques offrent le même caractère que les notions géométriques et les notions morales. A proprement parler, il n'y a pas plus de perception du beau que de perception du bien, que de perception des formes géométriques. Tous les jugements esthétiques, généraux ou singuliers, reposent en dernière analyse sur le concept d'un type qui dépasse toute réalité, et lui sert de mesure ; toute notion d'une beauté particulière et concrète n'est que l'application de ce concept supérieur. Ce n'est donc pas la comparaison des beautés réelles qui le donne, ainsi que le prétend l'école empirique. La notion du beau idéal n'est point un produit de l'abstraction ; c'est une conception *a priori*, conception qui ne s'éveille, il est vrai, que sur une perception de la réalité. La preuve manifeste que ce concept, véritable règle du goût, est *a priori*, c'est qu'il n'est pas de beauté réelle, quelque pure, quelque éclatante qu'elle soit,

qui y satisfasse pleinement, et qui, devant cette lumière supérieure, ne laisse voir des imperfections et des taches. Si l'artiste n'avait d'autre modèle que la réalité, et d'autre guide que l'expérience, avec quoi pourrait-il juger l'une et corriger l'autre?

Le Savant. — Votre analyse me paraît triomphante sur les notions géométriques, morales ou esthétiques. Mais veuillez remarquer que toutes ces notions se rapportent à la catégorie de la qualité, c'est-à-dire à des choses qui ont toutes pour caractère commun d'être susceptibles de perfection. Je ne suis pas aussi sûr que votre distinction de la *perception* et de la *notion* se vérifiât également sur d'autres catégories de la pensée.

Le Métaphysicien. — C'est ce que nous allons voir. Mais procédons avec méthode. Pour arriver à une conclusion générale, il ne suffit pas de multiplier, d'entasser les exemples; il faut être bien sûr d'embrasser dans le cercle des expériences le domaine entier de la pensée. Or toutes nos notions peuvent être rapportées à un petit nombre de catégories primitives qui le circonscrivent complétement; ces catégories sont la *quantité*, la *qualité*, l'*essence*, l'*existence* et la *relation*. Toute notion a nécessairement pour objet l'un de ces aspects de la réalité. Si donc nous montrons, sur chacune de ces catégories, que la notion contient un *a priori*, irréductible à l'expérience, nous aurons atteint le but de cette analyse.

Le Savant. — Évidemment.

Le Métaphysicien. — Comme la catégorie de la qualité implique manifestement le concept de perfection, il est inutile de répéter, sur les notions de cette catégorie, tout ce que nous avons dit sur les notions géométriques, morales ou

esthétiques. Qu'il nous suffise de remarquer que toute notion de ce genre a pour objet propre un idéal conçu par l'esprit et profondément distinct de la perception qui lui correspond.

Le Savant. — J'en tombe d'accord.

Le Métaphysicien. — La catégorie de quantité ne comportant pas le même concept, la distinction de la réalité et de l'idéal ne lui est point applicable. Mais toute notion de quantité, nombre ou grandeur, n'en est pas moins radicalement différente de la perception qui la représente à l'imagination. Ce qui le prouve, c'est que les quantités réelles, objets de nos perceptions, ne peuvent pas plus être rigoureusement évaluées en grandeurs ou en nombres exacts que les formes réelles des choses ne peuvent être exactement ramenées à de véritables figures géométriques. Toute quantité réelle ne se compte ou ne se mesure qu'approximativement en nombres ou en grandeurs mathématiques; donc le nombre arithmétique ou la grandeur géométrique, est, de même que la figure géométrique, un concept *a priori*. L'un sert à compter, l'autre à mesurer les choses, comme la figure géométrique sert à les dessiner. Donc ces concepts ne sont pas de simples abstractions de l'expérience, bien qu'ils ne s'éveillent dans l'esprit qu'à propos d'une perception quelconque de la réalité. C'est ce qui explique l'exactitude rigoureuse de la science des nombres et des grandeurs, et en même temps la vérité purement approximative de ses applications aux quantités réelles. Un nombre, une grandeur mathématique étant donnés, vous pouvez toujours les diviser exactement, en quantités parfaitement égales, tandis que la division d'une quantité concrète ne s'opère jamais qu'imparfaitement. Il faut donc convenir qu'il y a de l'*a priori* dans les notions de quantité, aussi bien que dans les notions de

qualité, et que les premières ne sont pas plus réductibles que les secondes à l'expérience.

Le Savant. — Votre analyse est fort à l'aise dans le domaine des mathématiques, de la morale et de l'esthétique, toutes sciences qui ont pour objet des abstractions.

Le Métaphysicien. — Eh bien! abordons le domaine de la réalité. Il n'y a pas de notions plus positives que celles qui se rapportent aux choses elles-mêmes, abstraction faite de leur quantité et de leurs qualités plus ou moins accidentelles, aux êtres considérés dans leur *essence*. Et quand je prononce ce mot, dont la métaphysique a tant abusé, veuillez bien croire que je n'y attache pas de mystère. Tout ce qui est une certaine chose possède certaines propriétés, affecte un certain état, une certaine forme d'existence qui sert à le caractériser, à le définir et à le nommer. C'est ainsi que les notions de pierre, de plante, d'animal, d'homme résument certains caractères fixes, permanents et différentiels qui constituent ce qu'on appelle, en langage ordinaire, l'*essence* même des choses ou des êtres dont l'expérience nous atteste l'existence. Telle est la signification propre de ce mot, ni plus ni moins. Or, parmi ces notions qui se rapportent aux choses elles-mêmes prises dans leur *essence*, il n'en est pas une seule qui ne contienne un élément irréductible à l'expérience. Je veux parler du type qui sert à les définir et à les classer en genres, en espèces, en familles, en variétés; ce type est un concept *a priori*, au même titre absolument que les types géométriques, moraux ou esthétiques. Comme eux, il porte le cachet de la perfection; comme eux, il sert de commune mesure, dans la comparaison des individus semblables qui viennent se grouper autour. Tout individu n'est-il pas réductible à une classe? Toute classe n'a-t-elle

pas son type propre qui se retrouve dans chaque individu? Donc la notion d'une chose, d'un être quelconque peut toujours se résoudre dans un concept qui est lui-même un *idéal*, comme les concepts de la catégorie de qualité.

Le Savant. — Vous avez évidemment raison pour les notions qui correspondent à des types réellement existant dans la Nature, notions des *genres* et des *espèces*, telles que les idées d'homme, d'animal, de plante, de pierre. Mais il est des notions qui sont de pures abstractions de l'esprit, et ne supposent ni types, ni lois dans la réalité : par exemple, les notions de livre, de maison, de table, etc. Je ne vois pas aussi clairement pour celles-là la nécessité d'un *concept a priori*, inexplicable par la simple perception.

Le Métaphysicien. — Qu'importe que le concept corresponde ou non à un type réel des choses? Toute la question est de savoir s'il est réductible à l'expérience. Les concepts géométriques, moraux ou esthétiques, n'ont qu'une vérité idéale, et ils n'en sont pas moins *a priori*. Platon se trompait sans doute, quand il *réalisait* les *idées* des choses artificielles, comme le lui a reproché si spirituellement Diogène le Cynique ; mais son erreur n'était que l'exagération d'une vérité. Le livre, la table, la maison *en soi* sont des types, parfaitement distincts, dans l'esprit, des choses auxquelles ils correspondent. Le tort de Platon est seulement d'avoir supposé à ces types une existence objective, en dehors de l'esprit. En tout cas, la catégorie de l'*essence* comportant le concept de perfection aussi bien que la catégorie de qualité, toutes les notions qui s'y rapportent peuvent être ramenées à des types irréductibles à l'expérience. Donc ici encore il y a entre la notion et la perception une différence de nature, non de forme simplement.

LE SAVANT. — Je ne puis m'empêcher de le reconnaître.

LE MÉTAPHYSICIEN. — J'arrive à la catégorie de relation et aux notions qui la résument, aux idées de loi, de raison et de fin, de force et de cause; je ne vois pas que ces notions puissent se réduire à l'expérience. La notion de loi ou de raison diffère essentiellement des notions de cause et de force. Une loi n'est autre chose que la relation constante des phénomènes, l'ordre immuable de succession ou de concomitance selon lequel ils se produisent. Cette relation, cet ordre n'impliquent nullement un rapport de causalité. L'induction, qui nous fait découvrir les lois des phénomènes, ne nous révèle rien sur leurs causes efficientes; ce dont la science n'a point d'ailleurs à s'inquiéter, la connaissance des lois lui suffisant parfaitement. Mais, si la notion de loi n'implique pas le concept de cause, elle n'en est pas réduite pour cela à un simple rapport de succession ou de concomitance, dont l'expérience, aidée de l'induction, nous aurait révélé la constance et l'uniformité. Elle implique un autre concept sans lequel l'induction ne serait pas possible, savoir le concept de l'*ordre*, en vertu duquel l'esprit suppose *a priori* une certaine dépendance, une certaine connexion entre les phénomènes que l'expérience vient ensuite confirmer. C'est ce concept qui préside à toutes les recherches de ce genre, et se retrouve au fond de la notion de toute loi. Or il est bien clair qu'il n'est pas une simple abstraction de l'expérience intime; car autrement la notion de loi se confondrait avec la notion de cause. Il est tout aussi peu réductible à l'expérience que les types de la géométrie, de la morale et de l'art. C'est donc un concept *a priori*, et la notion de loi qui le suppose contient donc aussi quelque chose de plus que la perception empirique. Quand je dis *a priori*, je n'en-

tends pas dire indépendant de l'expérience. Je pense (la démonstration viendra plus tard) qu'il en est de ce concept comme de tous ceux dont j'ai parlé précédemment, c'est-à-dire qu'il s'éveille dans l'esprit, à propos d'une ou de plusieurs perceptions. Toujours est-il qu'il est plus qu'une simple perception abstraite.

Le Savant. — Cela me paraît clair en effet.

Le Métaphysicien. — Il en est de même des notions de raison et de fin. Le rapport constant qui lie entre eux deux ou plusieurs phénomènes, de manière à ce que l'un d'eux puisse être considéré comme la raison ou la fin de l'autre, n'est pas une simple induction de l'expérience, si répétée qu'elle soit. Cette induction ne peut se faire qu'à l'aide de ce même concept *a priori* dont nous venons de parler : je veux dire le concept de l'ordre. Quant aux notions de cause et de force, quelque opinion qu'on se forme de leur origine, il est impossible de les ramener aux perceptions empiriques qui leur ont servi de données. En supposant que l'expérience nous révèle certaines causes et certaines forces, elle ne nous les révèle qu'en action et dans un moment déterminé. Quand l'action de ces causes ou de ces forces cesse de se faire sentir à nos facultés d'observation, qui nous dit qu'elles continuent à subsister et à agir ? Nous y croyons pourtant. Mais si l'expérience n'est pas le fondement de notre croyance, sur quoi repose-t-elle donc, sinon sur le concept d'une cause ou d'une force proprement dite, c'est-à-dire d'une chose dont la nature est d'agir ? A parler rigoureusement, l'expérience, même intime, ne nous fait percevoir que l'acte. La notion elle-même de cause ou de force implique une synthèse d'actes ou de mouvements continus dans un être persistant, synthèse que l'expérience ne peut jamais nous donner tout

entière, quel que soit le nombre des actes observés. Or c'est précisément cette synthèse qui distingue la notion de cause ou de force de la perception de leurs actes ; c'est l'élément *a priori* que nous cherchons.

LE SAVANT. — La distinction me semble essentielle.

LE MÉTAPHYSICIEN. — Reste la catégorie de l'existence. Toutes les notions qui s'y rapportent peuvent se résumer en la distinction générale de l'être et des phénomènes, de la substance et des modes. La scolastique a tant abusé de ces mots que nous ne saurions nous en expliquer trop clairement. Les termes abstraits sont, vous le savez, le principal écueil de la métaphysique. En passant de l'expérience et de l'usage commun dans le langage de l'école, ils perdent leur sens vrai et primitif, tel que l'intuition des choses l'avait fixé d'abord, et semblent en prendre un autre, mystérieux et transcendant. Pour peu qu'on presse toutes ces entités ontologiques que l'école leur fait exprimer, on n'y trouve que le vide. Et si l'imagination vient à mêler ses idoles aux abstractions de la scholastique, il n'y a plus moyen de s'entendre. La notion de substance en est un frappant exemple. C'est d'abord la scolastique qui a réalisé une abstraction en séparant la substance de ses modes, l'être de ses phénomènes. Puis l'imagination a donné à l'entité un air de réalité, en représentant toutes choses sur le type de ces figures matérielles dans lesquelles on distingue le dessus et le dessous, l'extérieur et l'intérieur. Si donc nous voulons y voir clair, il faut commencer par écarter à la fois les images et les abstractions, et ramener les termes de substance et de mode, d'êtres et de phénomènes, aux données de l'expérience. Que voulons-nous dire, quand nous opposons habituellement la substance et les modes, l'être et les phéno-

mènes, dans la définition et la description de la réalité? Voici un morceau de cire que nous voyons passer successivement de l'état solide à l'état fluide; voici un corps que la chimie fait apparaître tour à tour solide, liquide et gazeux: nous appelons substance le sujet identique de ces transformations. La vie d'une plante, d'un animal, d'un homme, est une série de phénomènes et d'états qui s'enchaînent dans leur succession: nous appelons substance le sujet toujours identique de ces changements.

Le Savant. — J'entends bien. Mais ce sujet est-il quelque chose de réel, à part les phénomènes? Si vous l'accordez, vous retombez dans l'entité des scolastiques; si vous le niez, je ne vois plus dans cette prétendue substance qu'un terme abstrait exprimant une simple collection de phénomènes.

Le Métaphysicien. — Ni l'une ni l'autre de ces idées ne répond à la notion vraie de la substance. Un être quelconque, inorganique ou organique, corps ou âme, ne peut jamais être accepté par l'esprit comme une simple succession de phénomènes ou d'états divers. Une pareille conception est la plus monstrueuse erreur que Spinosa et Condillac aient avancée. D'une autre part, l'idée d'une substance cachée dans le fond de la réalité, au delà de ses modes qui n'en seraient que les apparences, est un non-sens. Toute chose n'a de réalité, n'a d'être, que par la forme, l'état, le phénomène, le mode en un mot. Supprimez tout cela, le sujet n'est plus qu'une abstraction verbale. Mais pourquoi ce sujet passe-t-il d'une forme à l'autre? Impossible de le comprendre dans l'hypothèse du sujet-collection. Rien de plus simple pourtant. Tout changement a sa cause; rien ne vient de rien, comme disait la philosophie ancienne. Une forme, un état déterminé a toujours sa raison dans l'essence,

la *virtualité*, si vous aimez mieux, de l'être en question. En d'autres termes, toute forme, tout état, tout mode existe en *puissance* dans l'être, avant de se produire en *acte*. Ce corps, quelle qu'en soit la matière élémentaire, contient en puissance toutes les formes, tous les états qui vont se succéder. Il en est de même de cette plante, de cet animal, de cette personne. Voilà comment toute chose, tout être est substance; substance, puissance, virtualité, sont trois termes synonymes. Vous voyez maintenant ce que signifie la distinction de l'être et des phénomènes, du sujet et de ses propriétés, de la substance et de ses modes. Le phénomène, la propriété, le mode, c'est l'être en acte; le sujet, la substance, c'est l'être en puissance : la notion de substance revient toujours à cela. Quand on distingue dans un être les propriétés substantielles des propriétés accidentelles, on entend par là les propriétés qu'il possédait en puissance avant de les produire en acte, en opposition aux propriétés qu'il tient de l'action des causes extérieures. Ainsi définie, la substance peut être distinguée de ses modes, sans que cette distinction aboutisse à une vaine abstraction. En faisant cela, on n'oppose pas une réalité à une autre réalité, mais une simple virtualité à une réalité; on respecte ainsi l'indivisible unité de l'être, méconnue par les écoles ontologiques; on ne fait pas évanouir la réalité en deux abstractions également inintelligibles. Car il est tout aussi difficile de comprendre un sujet vide que des phénomènes sans base, une unité sans variété qu'une variété sans unité.

Le Savant. — Je comprends parfaitement votre distinction; mais il me semble que le mot substance est pris généralement dans une autre acception. N'est-il pas employé comme synonyme d'existence? N'oppose-t-on pas la vérité

logique à la vérité *substantielle?* Et par cette dernière n'entend-on pas ce qui existe réellement?

Le Métaphysicien. — Sans doute, ce sens est usité; mais il n'est pas légitime. Je suis d'avis qu'il n'y a point de synonyme dans une langue bien faite. En bonne langue française, et surtout en bon langage philosophique, le mot *substance* doit avoir sa signification propre et ne pas exprimer la même chose que le mot plus clair et plus simple d'*existence*. Le vrai sens de ce mot est donc celui que nous venons de lui assigner. C'est le sens d'ailleurs que lui a toujours donné la philosophie depuis Aristote, quand elle n'a pas été obscurcie et embrouillée par les subtilités scolastiques.

Le Savant. — Ce mot a encore un autre sens dans la langue usuelle, plus clair et plus populaire peut-être que celui que vous lui donnez. Substance ne veut-il pas dire aussi et surtout le fond de l'être, par opposition aux formes et aux apparences qui éclatent à la surface? Ne distingue-t-on pas dans tout être les qualités, les propriétés générales et permanentes des qualités, des propriétés particulières et plus ou moins passagères? Ce mot alors exprime la propriété ou l'ensemble des propriétés de la première catégorie. La distinction de la substance et de l'accident répondrait exactement à celle du permanent et du variable.

Le Métaphysicien. — Je ne nie pas que la langue vulgaire ne donne encore ce sens au mot substance, comme elle lui fait signifier l'existence. Mais peu nous importe; c'est la conception métaphysique que nous avons dû chercher sous le mot. Philosophiquement, *substance* et *mode* exprime la distinction de l'être en *puissance* et de l'être en *acte*.

LE SAVANT. — Votre explication me paraît résoudre toutes les difficultés

LE MÉTAPHYSICIEN. — La notion de substance est aussi simple que les autres notions de l'entendement que nous venons d'analyser, pourvu qu'on la rapporte aux perceptions dont elle a été formée; mais cela ne veut pas dire qu'elle ne soit qu'une perception abstraite, ainsi que le prétend l'école empirique. Pour aller jusque-là, il faudrait prouver que toute idée de substance se réduit à une collection de phénomènes ou de propriétés. On peut faire cette gageure contre le sens commun; mais on ne convertit personne, même avec la dialectique d'un Spinosa ou l'analyse d'un Condillac. Il y a dans la notion de substance une petite chose que le sens commun n'entend pas sacrifier aux exigences de l'empirisme; c'est l'unité même, l'unité réelle et intime de cette collection. Or voilà précisément l'élément *a priori* irréductible à l'expérience pure. Sans doute c'est la perception d'une succession de formes et d'états dans les êtres observés qui l'introduit dans l'esprit. Mais remarquez bien que l'expérience ne saisit cette forme, cet état, que dans un moment donné. Par conséquent la perception de la substance se réduit à une succession de modes uniformes, de même que la perception de la cause ou de la force se réduit à une succession d'actes identiques. Or la *notion* de substance est quelque chose de plus que cette perception. Elle comprend bien une succession de modes uniformes; mais elle la comprend dans une *synthèse* que ne donne pas l'expérience. Cette synthèse, qui fait l'unité de la *substance*, comme elle fait l'unité de la *cause*, comme elle fait l'unité de la *loi*, est irréductible à l'expérience, dont elle enveloppe et dépasse les données. Sans doute la notion de substance serait impos-

sible sans l'expérience. Là comme ailleurs, comme dans les notions de cause, de force et de loi, vous n'auriez, sans la donnée empirique, qu'un concept vide, moins même qu'un concept vide; vous n'auriez qu'une synthèse en *puissance*, une simple faculté de l'entendement qui resterait oisive, faute d'une matière à quoi se prendre. Mais, d'une autre part, l'expérience ne fait pas tout dans la notion de substance. Elle ne fournit que la *matière*, pour parler le langage de Kant; c'est l'entendement qui imprime la *forme*. Voilà donc encore un ordre de notions essentiellement distinctes des perceptions qui leur correspondent.

Le Savant. — Votre analyse est complète. Elle montre pour toutes les catégories de la pensée, que la *notion* diffère de la *perception* par un élément *a priori*, par un *concept* qui est tantôt un *type*, tantôt un *nombre*, tantôt une *loi*, tantôt une *cause*, tantôt une *substance*, selon la nature des objets auxquels il s'applique, concept partout et toujours inexplicable par l'expérience.

Le Métaphysicien. — Telle est en effet ma conclusion. Vous pouvez maintenant juger combien l'empirisme se trompe, lorsqu'il réduit toute la distinction de la perception et de la notion à la différence du concret à l'abstrait. La *notion* contient toujours de l'*a priori*, qu'elle soit concrète ou abstraite, que l'esprit pense au corps, à l'homme, à l'animal, à la plante, au livre, à la table, à la sphère, au nombre abstrait, ou bien à tel corps, à tel homme, tel animal, telle plante, tel livre, telle table, telle sphère, tel nombre concret; tous ces actes n'en sont pas moins des notions, en ce qu'ils impliquent également, sous leur forme abstraite ou concrète, générale ou particulière, un concept absolument irréductible à l'expérience. Donc le caractère

propre, l'essence de la notion est indépendante de son individualité ou de sa généralité. Bien loin que la notion ne soit qu'une perception abstraite et généralisée, c'est par son rapport au concept *a priori* que toute perception devient notion. A parler rigoureusement, l'esprit ne perçoit rien d'intelligible par l'expérience; toutes les réalités qu'elle lui révèle empruntent ce caractère à leur rapport aux concepts purs de l'entendement. C'est ainsi qu'elles deviennent *régulières*, *bonnes*, *belles*, susceptibles de détermination, de définition, de classification, en un mot *intelligibles*, pour parler la langue de Platon. Tant qu'elles restent entre les mains de l'expérience, elles sont purement et simplement *sensibles*, c'est-à-dire qu'elles ne manifestent pas d'autres propriétés que celles qui s'adressent au sens et à l'imagination; elles ne sont que des objets de *perception*. Elles ne se transforment en objets de notion qu'à la lumière des concepts et par l'intervention de l'entendement.

Le Savant. — Je comprends maintenant Platon et les idéalistes répétant sans cesse que les choses ne sont que la représentation des idées, et que la réalité est le miroir de la pensée; j'abandonne le préjugé empirique qui fait des idées les images des choses, et de l'esprit le simple miroir de la réalité.

Le Métaphysicien. — En effet, c'est Platon et l'idéalisme qui ont raison, sous la forme parfois un peu chimérique de leurs théories, et c'est le prétendu bon sens des empiriques qui a tort. Entre la perception et la notion, entre l'expérience pure et l'entendement, il y a un abîme que tout l'art des transformations ne comblera jamais. Locke, Condillac et bien d'autres y ont échoué. L'empirisme a bien pu avoir parfois raison contre les chimères ou les exagérations de

l'idéalisme, contre les *idées* de Platon et de Malebranche, contre les idées *innées* de Descartes; mais il ne prévaudra jamais contre les solides vérités qui font la base des doctrines idéalistes, contre ces concepts, ces principes de l'entendement, que la profonde analyse de Kant a mis dans tout son jour, en les dégageant des spéculations plus ou moins arbitraires qui en ont trop souvent voilé l'évidence.

LE SAVANT. — Il faut bien en convenir.

LE MÉTAPHYSICIEN. — Voilà donc l'idéalisme justifié. Mais il ne faudrait pas qu'il élevât outre mesure ses prétentions, comme il l'a fait trop souvent dans l'antiquité et dans les temps modernes. La notion diffère essentiellement de la perception, l'entendement de l'expérience; c'est là une vérité acquise, mais que nous compromettrions en l'exagérant. De ce que la notion est profondément distincte de la perception, s'ensuit-il qu'elle en est tout à fait indépendante et peut être considérée comme un acte spontané, une complète création de l'entendement, c'est ce qui nous reste à examiner. Il y a de l'*a priori* dans la notion; mais tout y est-il *a priori*, telle est la question. Notre analyse ne sera complète qu'autant qu'elle aura fait pour la notion ce qu'elle a déjà fait pour la perception, qu'elle y aura démêlé au juste la part de l'esprit et la part de l'expérience. La part de l'esprit est faite; celle de l'expérience reste à faire.

LE SAVANT. — Je vous suis dans cette nouvelle recherche.

LE MÉTAPHYSICIEN. — Reprenons donc les diverses catégories de la pensée, et voyons, pour chacune d'elles, ce que la notion emprunte à la perception. Les notions mathématiques sont celles où il semble que la part de l'entendement soit la plus forte, puisqu'elles n'ont pas d'objet dans la réalité. Et pourtant, pour peu que vous y regardiez de près, vous

reconnaîtrez que ces notions doivent à l'expérience tous leurs éléments. Soit donnée une figure géométrique quelconque, une ligne, un triangle, un cercle, un cube, une sphère idéale; il ne faut pas vous imaginer qu'elle est tout entière une œuvre de l'entendement. En voulez-vous la preuve manifeste? Vous n'avez qu'à faire abstraction des données de l'expérience; vous supprimez du même coup toute notion de figure.

LE SAVANT. — Mais n'avez-vous pas constaté vous-même un concept *a priori*, irréductible à l'expérience, à savoir le type, l'*idée* même à laquelle se rapportent toutes les figures concrètes?

LE MÉTAPHYSICIEN. — Sans doute. Mais je n'ai jamais prétendu que, tout *a priori* qu'il fût, ce concept fût absolument indépendant de l'expérience. Supprimez celle-ci, la figure géométrique s'évanouit; vous n'avez plus de triangle, de cercle, de carré, de cube, de sphère abstraite ou concrète; vous n'avez plus ni type, ni concept, ni idée. Il ne reste pas même cet élément qui est la part rigoureuse de l'entendement dans la notion, à savoir, la synthèse des données empiriques, laquelle a besoin de matériaux pour se former; il reste simplement une *faculté synthétique* qui attend l'expérience pour entrer en acte.

LE SAVANT. — Ainsi vous n'admettez pas de concepts géométriques purs qui seraient l'œuvre de l'entendement seul. Je vous vois avec plaisir rendre à l'expérience ce qui lui revient. Je n'étais pas, je vous l'avoue, sans inquiétude sur les conclusions de votre analyse, en ce qui concerne la vérité objective des notions; je commence à entrevoir que l'empirisme y trouvera son compte aussi bien que l'idéalisme.

LE MÉTAPHYSICIEN. — C'est ce que l'analyse seule peut

décider. Mais poursuivons. Les notions morales semblent, encore plus que les notions mathématiques, indépendantes des perceptions de l'expérience, et pourtant elles en dépendent aussi étroitement; seulement c'est l'expérience intime, au lieu de l'expérience sensible. Toutes les notions morales se rapportent directement ou indirectement au concept primitif et absolu du bien. Or ce concept n'est plus possible, dès que vous supprimez la conscience. Qu'est-ce que le bien pour un être donné, pour l'homme par exemple, sinon l'accomplissement de sa fin? Mais cette fin ne se révèle que par la conscience de sa nature. Sans doute, cette perception tout empirique ne suffit pas pour élever l'esprit à la hauteur d'une humanité, d'une fin, d'un bien idéal. Mais si elle lui manquait, il lui serait impossible de trouver les éléments de la synthèse d'où sortira le type, l'idée même du bien et de la perfection humaine. Ici encore l'esprit n'en serait pas seulement réduit à un concept vide, à une forme sans substance, à une synthèse sans objet faute d'éléments; la synthèse elle-même serait impossible.

Le Savant. — En effet.

Le Métaphysicien. — Il en est de même des notions esthétiques. La perception du beau n'est point une simple affaire de sensibilité physique, comme la perception des figures géométriques. L'animal a des sens; il a même, comme l'homme, les sens esthétiques, la vue et l'ouïe. Et pourtant il ne perçoit pas le beau; il est insensible à la forme et à l'harmonie. C'est que le beau est une chose complexe. Toute beauté réside dans l'expression, et peut toujours être réduite à un rapport entre deux termes dont l'un est le signe et l'autre la chose signifiée. Le signe, c'est le visible, le sensible, la forme; la chose signifiée, c'est l'invisible, l'in-

telligible, l'idée pure. Or, si c'est le sens externe qui perçoit la forme, c'est le sens intime qui révèle à l'esprit l'idée par delà la forme.

Le Savant. — Mais ne sommes-nous pas convenus que le beau est un objet de conception, non de perception? Je ne vois donc pas ce que vient faire ici l'expérience intime. Le sens externe perçoit la forme, comme forme seulement et non comme beauté ; et sur cette simple perception l'esprit conçoit la beauté, soit réelle, soit idéale. N'est-ce pas là la vraie explication de l'origine de la notion du beau?

Le Métaphysicien. — Je la trouve vraie, mais incomplète. Je veux bien que le beau soit un objet de conception et non de perception, pourvu que vous m'accordiez que les éléments de cette conception sont empruntés à l'expérience, à l'expérience intime, bien entendu. On se trompe généralement sur le concept du beau que l'on traite comme un concept simple, analogue aux concepts du vrai et du bien. Le concept du beau est complexe et se résout toujours dans un rapport. Or c'est l'expérience seule qui peut donner les termes de ce rapport; tandis que le sens externe en fournit le terme visible, la *forme*, le sens interne en fournit le terme invisible, l'*idée*. Supprimez le sens, l'expression disparaît; mais supprimez la conscience, c'est l'idée elle-même qui manque à l'expression. Voilà comment toute beauté est un symbole.

Le Savant. — Cela me semble évident. Mais où voulez-vous en venir?

Le Métaphysicien. — A conclure que, sans l'expérience, le concept du beau serait non pas seulement vide, mais impossible. C'est le sens qui lui donne la forme, c'est la conscience qui lui donne l'idée; c'est donc de l'expérience

qu'il tient tous ses éléments. Si vous en faites abstraction, que reste-t-il? Une pure synthèse sans substance, même sans concept déterminé, qui, faute d'éléments, n'aurait pu se produire effectivement et se réduirait à une simple virtualité de l'entendement. Quand les idéalistes s'imaginent que leurs types, leurs exemplaires, leurs concepts de beauté pure et parfaite n'ont rien à démêler avec l'expérience, ils sont dupes d'une illusion. Qu'ils essayent de former une seule conception de ce genre où l'expérience n'entre pas, ils seront bien vite convaincus de leur impuissance.

Le Savant. — Je suis de votre avis.

Le Métaphysicien. — Voilà pour les notions géométriques, morales, esthétiques, et généralement pour toutes les notions qui comportent la perfection et se rapportent à la catégorie de qualité. Quant aux notions de quantité, il est trop clair qu'elles empruntent également leurs éléments à l'expérience. Ce n'est pas seulement toute représentation de nombre ou de grandeur qui suppose des données empiriques; c'est encore tout concept de quantité, si abstrait qu'il soit. On a dit avec vérité que les mathématiques sont une science *formelle*, lorsqu'il s'agit de les comparer à la physique, aux autres sciences qui ont pour objet la réalité et la Nature. Mais il ne faudrait pas exagérer l'idéalité des mathématiques jusqu'à en faire de pures créations de l'esprit, sans rapport aucun avec la réalité. Les conceptions ou constructions *a priori* sur lesquelles se fondent cette science, tirent, comme les autres sciences objectives, leur matière de l'expérience. Ce sont des synthèses plus abstraites, plus libres de l'expérience que toutes celles des sciences *positives;* mais ces synthèses contiennent des éléments que l'esprit ne tire pas de son propre fonds. L'esprit si riche en constructions, en

combinaisons, en abstractions, en déductions, en analyses et en synthèses de tout genre, est absolument vide de toutes les données premières qui servent de matière à ses opérations. Donc, en supprimant l'expérience, vous supprimez en même temps tous les concepts de nombre et de grandeur sur lesquels reposent les mathématiques.

Le Savant. — Il n'y a aucun doute à cela.

Le Métaphysicien. — L'impossibilité absolue de toute notion, de tout concept de l'entendement, en dehors de l'expérience, n'est pas moins évidente pour toutes ces notions qui se rapportent à la catégorie de l'essence. Et même, comme il s'agit ici de notions qui correspondent à des réalités, la chose est encore plus sensible. Tout concept de ce genre se résout dans un type qui est l'objet propre de la notion. Or ce type est entièrement composé d'éléments empiriques. Retranchez des idées d'homme, d'animal, de plante, de pierre, de maison, de livre, de table, ce qui vient de l'expérience, il ne restera absolument rien, pas même l'acte pur de l'entendement, c'est-à-dire la synthèse qui a converti la simple perception en notion, puisque l'activité intellectuelle ne peut s'exercer dans le vide absolu.

Le Savant. — Rien n'est plus clair.

Le Métaphysicien. — L'origine empirique des notions relatives à la catégorie de *relation* n'est pas plus douteuse. Le concept de cause est, tout le monde en convient, emprunté à la conscience, ainsi que le concept de force. Si le concept de loi n'est pas réductible aux concepts de cause et de force, il n'en implique pas moins une dépendance, une connexion plus ou moins intime, sans le sentiment de laquelle toutes les successions et toutes les concomitances de phénomènes, si nombreuses qu'elles soient, n'élèveraient jamais l'esprit à

une véritable loi. Or d'où vient ce sentiment, sinon de l'expérience? C'est bien l'entendement sans doute qui rallie toutes ces perceptions empiriques et en forme cette synthèse qui est le concept même de la loi. Mais l'esprit est conduit à cette opération par la révélation tout empirique d'un rapport entre les phénomènes, plus intime que le simple rapport de succession ou de concomitance. Si le sentiment de ce qui se passe en vous, dans la succession des actes volontaires et des mouvements organiques, ne vous initiait à ce genre de relations qui fait que l'apparition de l'un est réellement liée à l'apparition de l'autre, vous ne songeriez pas à relier par une synthèse arbitraire les phénomènes successivement observés. J'en dirai autant des notions de raison et de fin. Le concept d'ordre d'où elles dérivent n'est pas un pur *a priori;* il suppose lui-même le sentiment d'une relation telle entre certains phénomènes que l'un puisse être qualifié de moyen et l'autre de fin. Sans cette perception donnée par la conscience, jamais le concept de finalité ne s'éveillerait dans l'intelligence. En sorte que ce concept, bien analysé, se réduit à la pure synthèse d'éléments empiriques, synthèse qui serait non-seulement arbitraire mais impossible, faute d'éléments, sans l'intervention de l'expérience.

Le Savant. — Cela est encore évident.

Le Métaphysicien. — Reste la catégorie de l'existence, dans laquelle nous rencontrons la redoutable distinction de la substance et du mode, de l'être et du phénomène. L'ancienne métaphysique a su envelopper ces notions d'un tel mystère qu'elles semblent n'avoir rien de commun avec l'expérience. Il serait en effet fort difficile de retrouver la trace empirique d'abstractions qui n'ont pas d'objet distinct ni saisissable. Mais, vous le savez, tout autre est le sens usuel d'une

distinction dont la scolastique a tant abusé. La substance est l'être en puissance opposé à l'être en acte. Or, si l'être en puissance n'est pas un objet direct de perception, il ressort nécessairement de la succession des formes et des états que le sujet affecte dans son activité positive. Ce qui le fait concevoir de toute necessité à l'esprit, c'est l'impossibilité de réduire les êtres à ces collections de phénomènes, à ces successions d'états qui tombent directement sous l'observation. D'où vient cette succession ? Pourquoi ces transformations ? Il faut bien qu'elles aient un principe, soit intérieur, soit extérieur. Quand rien ne dénote l'action d'une cause étrangère, l'esprit ne peut se refuser à concevoir un principe interne de ces changements. Or ce principe, c'est l'être en puissance, la substance. Voilà par quelle porte l'expérience entre dans cet ordre de notions. C'est elle qui en fournit la matière, comme à toutes les notions proprement dites ; l'entendement ne fait qu'y ajouter sa synthèse.

Le Savant. — Je conviens de tout cela.

Le Métaphysicien. — Nous voici donc parvenus au but de notre analyse. Nous savons maintenant au juste ce que c'est que la *notion*, ce qui la distingue de la simple *perception*, ce qui l'en rapproche, en un mot la part de l'expérience et la part de l'entendement dans la notion. La notion, à quelque catégorie de la pensée qu'elle se rapporte, *quantité*, *qualité*, *relation*, *essence* ou *substance*, n'est que la synthèse des éléments empruntés à l'expérience. Elle se distingue de la perception par un concept qui reste invariablement le même, quelle que soit la diversité de ses objets ; c'est le concept d'unité, unité de type, unité de loi, unité de cause, unité de fin, unité de forme, unité de substance, concept

absolument irréductible à l'expérience. Elle s'en rapproche par cela même qu'elle en tire tous les éléments de la synthèse qui la constitue. C'est donc l'expérience qui fournit à la notion tous ses éléments, et l'entendement qui en fait une synthèse. La part de l'une est la matière, et la part de l'autre est la forme, dans l'élaboration de la notion.

Le Savant. — Si je ne me trompe, votre conclusion reproduit la formule même de Kant.

Le Métaphysicien. — Sans doute, avec cette différence toutefois que Kant semble avoir enfermé sous ce mot de *forme* plus de choses que nous n'en y mettons. Pour nous, l'entendement, sans être le moins du monde une table rase ou une capacité purement passive, est une faculté riche d'activité, mais absolument vide de matière; ses concepts les plus purs, ses types les plus abstraits ne sont que des synthèses d'éléments empiriques. En un mot, l'entendement tire tout de l'expérience, rien de son propre fonds. Nous ne sommes pas bien sûrs que Kant ait borné là le rôle de l'entendement. Il est très vrai qu'il répète à satiété et dans les termes les plus clairs que toute la fonction de l'entendement consiste à réduire à l'*unité* les perceptions de l'expérience. Il est vrai également qu'il ne reconnaît aux concepts intellectuels d'autre usage que d'être appliqués à l'expérience. Mais que veut-il dire, lorsqu'il présente les concepts purs de l'entendement comme les règles qui servent à synthétiser nos perceptions? Entend-il que l'entendement porte ces concepts tout formés dans son sein, avant toute expérience? Pour nous qui n'y trouvons rien absolument que son activité, laquelle a elle-même besoin du contact de l'expérience pour se développer, ce serait une grave erreur. Si le langage un peu équivoque de Kant ne nous trompe pas, il nous semble

qu'il a exagéré le rôle de l'esprit et réduit celui de l'expérience, dans l'analyse de l'entendement, aussi bien que dans celle de la sensibilité. De même qu'il a fait des concepts de temps et d'espace des *formes* de l'imagination, de même il nous paraît avoir confondu l'*abstrait* et l'*a priori* dans le domaine des notions, et vu des *formes* pures de l'entendement dans ces concepts qui ne sont que des synthèses plus ou moins abstraites de l'expérience. S'il en est ainsi, on comprend pourquoi Kant parle de *noumènes*, comme d'objets inaccessibles, dont il laisse seulement soupçonner la mystérieuse existence, bien loin de la portée de l'esprit humain. Mais ces *noumènes* sont des fantômes imaginaires que l'analyse sévère de Kant n'eût pas dû laisser subsister à la place des essences idéales créées par Platon et ressuscitées par Malebranche, dont notre grand critique a si bien fait justice. Si la fonction de l'entendement se réduit à la synthèse des éléments empiriques, ainsi que nous croyons l'avoir prouvé, il est trop clair que les concepts ne peuvent avoir d'objet en dehors de la réalité, et que tous ces types ou exemplaires dont Platon et Malebranche ont peuplé leur *monde intelligible*, ne sont que des actes de l'entendement. Dès lors, il n'y a pas lieu d'interdire à l'esprit humain la solution de problèmes qui n'existent pas, et Kant eût pu épargner à ses successeurs la tâche laborieuse de dégager la métaphysique des sceptiques conclusions de son *formalisme*.

Le Savant. — Mais il me semble qu'en tranchant la question par l'empirisme, nous ne faisons que rendre ce scepticisme invincible. Kant, en conservant les *noumènes* dans le champ du possible, laisse, par cela même, une porte à demi ouverte à la métaphysique, tandis que nous lui enle-

vons jusqu'à l'espérance, en supprimant les objets de ses spéculations.

Le Métaphysicien. — Il est vrai que nous extirpons jusqu'à la racine les vaines abstractions de l'idéalisme ; mais c'est au profit de la pensée humaine, à laquelle nous restituons toute la vérité *objective* dont Kant l'avait illégitimement dépouillée. Déjà, dans l'analyse de la sensibilité, nous avons rendu leur *réalité* aux concepts du temps et de l'espace. De même, dans l'analyse de l'entendement, nous rendons, au contact de l'expérience, la substance, la forme, la couleur et la vie à ces pâles concepts, à ces types impossibles, à ces vagues idées que Kant a voulu faire sortir du sein vide de l'entendement. Selon nous, l'entendement n'engendre ni ne crée rien ; il ne fait que donner sa forme aux éléments que lui fournit l'expérience. Or la forme de l'entendement, comme de l'imagination, comme de la raison, comme de toutes les facultés de l'esprit, c'est l'unité : *percevoir*, *concevoir*, *comprendre*, trois mots qui répondent aux trois facultés de l'esprit, sensibilité, entendement, raison, et qui expriment le même acte, la même fonction, la *synthèse*. La synthèse, rien de moins, rien de plus, tel est l'unique *a priori* de la notion, le vrai principe de tous les types et idées qui remplissent le domaine de l'entendement, le grand *concept* auquel se ramènent tous les autres, le seul qui soit absolument irréductible à l'expérience, si toutefois on peut donner ce nom de concept à un acte qui serait lui-même impossible sans l'intuition empirique.

Le Savant. — Cette conclusion me paraît d'une exactitude rigoureuse. Mais, sans songer le moins du monde à la contester, je ne puis pourtant m'empêcher de vous faire part d'une réflexion qu'elle fait naître dans mon esprit. C'est que

la part de l'entendement est bien petite, et celle de l'expérience bien grande, dans la formation de la notion. Il me semble que c'est l'expérience qui fait toute la notion, toute la connaissance et toute la science, par cela même qu'elle en fournit tous les éléments.

Le Métaphysicien.—C'est bien avec l'expérience seule que se fait toute connaissance; mais c'est l'esprit qui la fait par la synthèse de l'entendement. Supprimez cette synthèse; l'expérience en reste à la simple perception, avec laquelle il n'y a ni définition, ni classification, ni jugement, ni raisonnement possible, ni aucune des opérations qui font la science proprement dite. Toutes ces opérations supposent la *notion*, synthèse *intellectuelle* des éléments empiriques. Ainsi, les mathématiques sont en dernière analyse fondées sur les représentations de l'étendue, puisque les définitions empruntent leurs éléments à ces représentations. Mais, sans le concours de l'entendement et la synthèse qui en est le résultat, les définitions seraient impossibles, et par suite la science entière à laquelle elles servent de principe et de point de départ. Les sciences physiques et naturelles en seraient réduites aux faits; elles ne pourraient s'élever ni à une loi, ni à une classe. Par exemple, c'est en vain que l'expérience multiplierait les phénomènes de la gravitation, de l'élasticité des corps, de la chaleur, de l'électricité, du magnétisme, du son, de la lumière; faute d'un concept qui permette de généraliser les données empiriques, l'esprit n'en pourrait tirer les lois qui les régissent. La loi de gravitation s'exprime par un jugement général : tout corps est pesant; sans le concept de *corps*, le jugement est impossible, et par suite la notion de la loi. De même, sans les *types* et les *idées* de l'entendement, comment l'esprit arri-

verait-il à former ces classes, ces genres et ces espèces, sans lesquels l'histoire naturelle ne serait qu'une simple description de faits. Et encore, quand nous laissons aux sciences physiques et naturelles leur partie expérimentale, nous oublions que, sans la synthèse de l'entendement, l'esprit n'aurait aucune espèce de notion, ni générale, ni particulière. Il n'aurait donc aucune connaissance, pas plus celle des phénomènes que celle des lois ou des classes; il en serait réduit, comme l'animal, aux perceptions de la sensibilité et aux représentations de l'imagination. En un mot, il sentirait, il imaginerait, il ne penserait pas. Trouvez-vous maintenant que le rôle de l'entendement, dans la formation de la connaissance humaine, soit si peu de chose?

Le Savant. — Me voici satisfait; je comprends que ce *rien* est *tout*, et que la science est tout entière dans ce mot : *synthèse* de l'entendement.

III. — La raison.

Le Métaphysicien. — Notre analyse de l'intelligence ne serait pas complète, si nous ne faisions subir à la raison la même épreuve qu'à la sensibilité et à l'entendement. D'ailleurs, la raison étant généralement considérée comme la faculté supérieure et vraiment métaphysique de l'intelligence, c'est elle qu'il nous importe le plus de connaître, pour le but que nous nous proposons. Il est évident que le sort de la métaphysique est engagé dans l'analyse de cette faculté, puisque cet ordre de spéculations repose tout entier sur les idées de la raison.

Le Savant. — Je le comprends; mais qu'est-ce que la

raison? Une bonne définition me semble d'autant plus urgente qu'on s'accorde moins sur la fonction propre de cette faculté.

Le Métaphysicien. — En effet. Tantôt on étend le sens de ce mot jusqu'à faire de la raison la faculté générale et collective de connaître; ce qui est supprimer la raison comme faculté originale. Tantôt on restreint au contraire le sens du mot au point de borner cette faculté à la conception d'un petit nombre de vérités dites *métaphysiques*, telles que l'infini, le parfait, l'absolu, le nécessaire, l'universel, l'être en soi ou la substance. Tantôt enfin, en se rapprochant davantage de l'étymologie, *ratio*, λόγος, on voit dans la raison la simple faculté de percevoir les rapports des choses et l'ordre qui en dérive. Cette dernière définition a l'avantage d'être conforme au sens commun et à la langue; mais elle a pour nous le défaut grave de nous laisser dans une complète ignorance sur les actes et les objets de cette faculté qu'invoque sans cesse la métaphysique, dans le cours de ses spéculations. Si le mot raison est universellement employé pour désigner la faculté qui saisit les rapports des choses et des idées, la faculté de juger et de raisonner, la philosophie serait mal venue de protester contre cette signification. Mais, tout en respectant la langue et le sens commun, elle a le droit de rechercher si la fonction spéciale que les métaphysiciens attribuent à la raison est réelle, et si l'ordre d'idées qu'ils y rapportent est autre chose qu'un jeu de scolastique ou une œuvre d'imagination. Laissons donc la langue définir la raison, la faculté de juger, de raisonner, d'affirmer des rapports, et voyons s'il n'y a pas dans l'intelligence une faculté qui ait sa fonction et son objet propres, correspondant aux spéculations métaphysiques. Entre nous, il s'agit des choses et non des mots. Qu'importent les mots, pourvu que

les faits et les actes de l'intelligence soient mis en relief?

Le Savant. — Voilà comment il faut procéder. En nous contentant de la définition vulgaire qui assigne à la raison pour actes propres les *jugements*, et pour objets spéciaux de simples rapports, nous ne saurions rien de la vertu et de la portée métaphysique de cette faculté tant célébrée par vos philosophes.

Le Métaphysicien. — Remarquez bien que je ne conteste nullement la valeur de la définition banale. Le sens commun et la langue, je suis porté à le croire, ont presque toujours d'excellentes raisons de définir les mots comme ils le font. Il est certain que le *jugement* proprement dit est un acte de l'esprit qui diffère réellement de la *notion;* que, par conséquent, il y a lieu de rapporter ces deux actes à deux facultés distinctes de l'intelligence. Mais, bien que les mots *entendement* et *raison* répondent parfaitement à cette distinction, il n'en est pas moins vrai qu'elle n'exprime pas une différence essentielle entre deux fonctions de l'esprit. Le jugement, de même que le raisonnement, n'est que le simple résultat d'une opération qu'on nomme la comparaison; ce n'est point une fonction de la pensée qui ait son objet propre. Il se borne à rapprocher, à réunir les éléments fournis par la sensibilité transformée par l'entendement; il ne leur fait pas subir une nouvelle transformation. Surtout il n'en change pas le caractère; il ne leur donne pas cette vertu supérieure, cette portée transcendante que les métaphysiciens ont cru reconnaître dans l'ordre des idées qu'ils attribuent à la raison. Les jugements formés de notions contingentes et particulières restent contingents et particuliers. Quand ils deviennent nécessaires et universels, cela tient à la nature abstraite des notions qui servent de termes au rapport. Si donc

il existe des jugements absolument irréductibles aux perceptions de l'expérience et aux notions de l'entendement, et propres à une faculté nouvelle et originale, comme le seraient les jugements *métaphysiques*, au dire de nos écoles rationalistes, ce ne peut être comme jugements qu'ils possèdent cette vertu et relèvent de cette origine. C'est parce qu'ils ont pour éléments des notions ou des conceptions *sui generis* et par conséquent irréductibles. Or ceci est un point de fait sur lequel l'analyse seule peut nous édifier. Demandons-lui donc si ces jugements existent, et si par suite il y a lieu de reconnaître, sous le nom de raison ou sous tout autre, une faculté spéciale à laquelle il faille les rapporter.

Le Savant. — C'est ainsi en effet que la question doit être posée.

Le Métaphysicien. — Tous les jugements peuvent se ramener, selon la profonde remarque de Kant, à la distinction des jugements *analytiques* et des jugements *synthétiques*. Un jugement analytique est celui où l'attribut est compris dans le sujet, et par conséquent ne s'en distingue que par une abstraction qui le décompose ; en sorte qu'il n'y a rien de plus dans le second terme de la proposition que dans le premier, et que l'esprit, en faisant cette opération, ne sort réellement pas du sujet. Dans les jugements suivants : « le corps est étendu, — l'animal est vivant, — l'homme est raisonnable, » les notions d'*étendue*, de *vie*, de *raison* sont impliquées logiquement dans les notions de *corps*, d'*animal*, d'*homme*. Voilà des jugements analytiques. Il est inutile d'en multiplier les exemples ; il suffira de remarquer que ces jugements sont : 1° *a priori ;* 2° nécessaires, par cela même qu'ils sont analytiques. Car, puisque l'esprit n'y fait que

décomposer le sujet en ses éléments, la transition du sujet à l'attribut se fait du même au même, et alors le jugement se ramène à une identité toujours réductible à cette formule $a = a$. Comment ces jugements n'auraient-ils point le caractère de la nécessité et de l'*a priori ?*

Le Savant. — Cela est évident.

Le Métaphysicien. — Un jugement synthétique au contraire, est celui où l'attribut n'est compris dans le sujet ni explicitement ni implicitement, et ne s'y rattache que par une véritable addition ; en sorte qu'il y a quelque chose de plus dans le second terme du jugement que dans le premier, et que l'esprit, dans cette nouvelle opération, fait réellement un pas hors du sujet. Dans les jugements suivants : « Tout corps est pesant ; tel corps est rond, ou jaune, ou acide ; tel animal est ruminant » les notions de pesant, de rond, de jaune, d'acide, de ruminant ne sont point contenues *a priori* dans les notions de corps et d'animal. Ici l'attribut est donc une véritable *addition* au sujet, et non une simple *abstraction*. Voilà des jugements synthétiques. On comprend facilement pourquoi ces jugements sont, 1° contingents, 2° *a posteriori*. Comme aucun rapport logique n'y rattache l'attribut au sujet, et que le seul lien qui unisse les deux termes est formé par l'expérience, il est impossible de les convertir en jugements *a priori* et nécessaires, quelles qu'en soient d'ailleurs la certitude et l'universalité. La transition du sujet à l'attribut se faisant toujours d'une chose à une autre, tout jugement de ce genre peut s'exprimer par les formules $a + b$.

Le Savant. — Cela n'est pas moins évident.

Le Métaphysicien. — Les jugements analytiques et les jugements synthétiques que nous avons pris pour exemples sont, les premiers nécessaires et *a priori*, les seconds con-

tingents et *a posteriori*. Mais avons-nous le droit de généraliser cette double observation?

Le Savant. — En bonne logique, il le semble.

Le Métaphysicien. — Du moins pour les jugements synthétiques. Car, pour les jugements analytiques, la conclusion est inévitable. Dans tout jugement de ce genre, le rapport du sujet et de l'attribut est nécessaire, par cela même que l'un des termes n'est qu'une abstraction de l'autre. Donc tout jugement analytique est nécessaire *a priori*, en tant qu'analytique. Reste à savoir si, de même, tout jugement synthétique est contingent et *a posteriori*, en tant que synthétique.

Le Savant. — Cela me semble évident. Je ne vois pas quelle autre faculté que l'expérience viendrait ajouter la notion de l'attribut dans les jugements synthétiques.

Le Métaphysicien. — Kant est d'un autre avis. Vous savez qu'outre les jugements synthétiques *a posteriori* et contingents, il reconnaît des jugements synthétiques *a priori* et nécessaires. L'autorité de Kant, et plus encore l'importance de la question, nous font un devoir de réunir sur ce point toutes les lumières de l'analyse. On a fait et l'on fait encore tant de romans et tant de mystères sur l'origine des vérités *a priori*, sur la nature et le mode d'exercice de la faculté qui les découvre, que nous ne saurions donner trop de clarté à nos explications. Concevoir le nécessaire et l'absolu, le parfait, l'infini, l'universel, semble le privilége d'une faculte toute divine, dont l'intuition a été assimilée par les métaphysiciens les plus raisonnables à une véritable *révélation*. Comment l'esprit peut-il atteindre de telles vérités du sein des choses finies, imparfaites, contingentes, relatives, individuelles, dans lesquelles il plonge? Il semble que l'expérience, aidée de l'abstraction et de

l'analyse, n'y puisse suffire, et que les vérités *a priori* jaillissent brusquement d'une faculté supérieure et impersonnelle, comme Minerve est sortie tout armée du cerveau de Jupiter. L'école rationaliste en est encore là. Quand on lui demande d'expliquer comment l'esprit arrive à concevoir le nécessaire, l'absolu, le parfait, l'infini, l'universel, elle répond que c'est un mystère, mais que ce mystère est un fait que l'empirisme ne peut nier sans fermer les yeux à l'évidence. Assurément ces conceptions sont un fait incontestable de l'esprit humain. Mais, après l'avoir reconnu, il n'est pas défendu de chercher à l'expliquer. Parmi ces vérités *a priori*, il en est sans doute qui, par leur grandeur et leur obscurité, se prêtent aux origines mystérieuses. Mais c'est là le très petit nombre. Sauf les conceptions qui se rapportent à l'idée de Dieu, toutes les vérités *a priori* appartiennent à des sciences qui n'ont rien de mystérieux, ni dans leurs procédés, ni dans leurs objets. Les mathématiques ne renferment que des vérités *a priori;* il n'est pas une proposition de géométrie ou d'arithmétique qui ne soit l'expression d'une vérité nécessaire, absolue, universelle. L'analyse peut donc, sans leur manquer de respect, aborder ces vérités et la faculté qui les *révèle*, comme disent nos mystiques amants de la *raison*. Y a-t-il, oui ou non, dans le domaine de la pensée, des idées qui ne soient pas réductibles, soit à l'expérience, comme les jugements synthétiques *à posteriori*, soit à l'analyse, comme les jugements analytiques proprement dits? Pour parler le langage de Kant, y a-t-il des jugements synthétiques *a priori*.

LE SAVANT. — C'est là, en effet, le problème à résoudre.

LE MÉTAPHYSICIEN. — Classons d'abord les jugements, afin de pouvoir généraliser les résultats de notre analyse

Ils peuvent se ramener, de même que les notions dont ils sont formés, aux catégories de quantité, de qualité, d'essence, d'existence, de relation. Le problème que nous poursuivons, à savoir jusqu'à quel point faut-il admettre une faculté, une vérité et une science *métaphysiques*, dépend de la solution de cette question. En effet, supposez que tous les jugements synthétiques soient *a posteriori*, il s'ensuit que la raison, de même que l'entendement, n'a pas d'objet qui lui soit propre, et qu'elle ne fait que *synthétiser* les éléments de l'expérience. Car les jugements analytiques se réduisant à décomposer une notion donnée, leur *a priori* et leur nécessité s'expliquent naturellement par la nature de l'opération qui les produit. Si au contraire il se rencontre des jugements synthétiques *a priori*, comme le soutient Kant, cela prouve que tous nos jugements ne sont pas réductibles à l'analyse et à l'expérience, et que, pour les expliquer, il faut admettre, outre la fonction générale *synthétique* de l'intelligence, une faculté spéciale qui nous donne certains principes nécessaires et *a priori*, et qui serait précisément cette faculté *divine* dont parlent nos métaphysiciens. Les jugements de quantité ou jugements mathématiques proprement dits sont, ou des axiomes, ou des définitions, ou des déductions plus ou moins directes des définitions. Il ne peut y avoir un seul jugement mathématique qui ne se ramène à l'une de ces classes. Or les déductions sont des jugements analytiques, par cela même qu'elles s'engendrent des définitions. Les définitions, étant des jugements où l'attribut ne fait que décomposer le sujet dans ses éléments, sont évidemment analytiques. Quant aux axiomes, si ces jugements ne sont pas de simples équations évidentes, comme les définitions, leur caractère analytique n'en est pas moins manifeste.

En exprimant ces jugements : « Le tout est plus grand que la partie... Le tout est égal à la somme de ses parties... Deux quantités égales à une troisième sont égales entre elles... Deux quantités sont égales lorsque, superposées, elles coïncident dans toute leur étendue...» vous ne faites, remarquez-le bien, qu'énoncer dans l'attribut une propriété évidemment contenue dans le sujet. Qui dit tout, dit plus grand que la partie ; qui dit somme des parties, dit tout ; l'égalité entre elles de deux quantités égales à une troisième est fondée sur un rapport d'identité formelle réductible à la formule $a = a$.

Le Savant. — Je vous accorde cela pour les axiomes que vous venez de citer. Mais en est-il de même de celui-ci : deux quantités sont égales, lorsque, superposées, elles coïncident dans toute leur étendue? Ce qui semblerait prouver le contraire, c'est que certains géomètres prennent la peine de démontrer cette vérité sur le triangle et autres figures concrètes.

Le Métaphysicien. — Vous ne remarquez pas que cette prétendue démonstration ne vaut au fond que comme *représentation* sensible d'une vérité reconnue pour axiome. Cela est si vrai que, si on la prenait à la lettre, elle ne prouverait rien, fondée qu'elle est sur une pure coïncidence matérielle qui ne peut jamais être exactement effectuée.

Le Savant. — Aussi cette vérité est-elle généralement renvoyée au chapitre des axiomes.

Le Métaphysicien. — Donc tous ces axiomes sont *analytiques*. La même analyse vous conduirait à la même conclusion pour tous les autres axiomes mathématiques. Mais il serait parfaitement inutile de les rechercher, par la raison que ces jugements sont analytiques en tant qu'axiomes. Qu'est-ce en effet qu'un axiome? Une vérité générale, évi-

dente par elle-même. Et pourquoi évidente ? parce qu'elle n'est que l'expression d'une identité formelle. C'est cette identité qui fait que tout axiome est 1° nécessaire, 2° *a priori*, c'est-à-dire n'a besoin d'aucune confirmation ou vérification de l'expérience. On peut le représenter aux yeux par telle construction ; on ne le démontre pas.

Le Savant. — Voilà qui est entendu pour les jugements de quantité. Axiomes, définitions et déductions, ils sont tous également *analytiques*.

Le Métaphysicien. — Il semble que nous devions, pour arriver à notre conclusion dernière, parcourir successivement toutes les autres catégories de la pensée, en faisant sur chacune le même travail. Mais nous pouvons simplifier notre tâche, sans courir aucun risque de généralisation arbitraire. Tandis que la catégorie de *quantité* n'embrasse que des abstractions de l'esprit, les autres catégories de *qualité*, d'*essence*, de *substance*, de *relation*, ont toutes ceci de commun qu'elles ne renferment que des jugements qui se rapportent à des réalités, soit concrètes, soit abstraites, mais toujours positives. Or, comme l'affirmation de toute réalité ne peut être que l'affaire de l'expérience, il s'ensuit rigoureusement et sans autre examen que les jugements de qualité, d'essence, de substance, de relation sont tous synthétiques *a posteriori*, en tant qu'empiriques. Cette considération nous dispense d'analyses individuelles.

Le Savant. — En effet.

Le Métaphysicien. — Quand je dis que tous ces jugements sont synthétiques, j'en excepte bien entendu les axiomes, le caractère propre de ces jugements étant d'être en tout et partout analytiques. La totalité des jugements qui se rapportent à la réalité forme l'ordre des connaissances et

des sciences de faits. Or toute science de ce genre, quel qu'en soit l'objet, physique ou moral, nature ou humanité, physique proprement dite et histoire naturelle, ou psychologie et histoire, se résolvant en faits, en lois et en classes, tout jugement qui affirme l'un de ces trois objets est nécessairement synthétique. Les principes que les géomètres nomment *définitions* et d'où se déduisent toutes les propositions dont l'enchaînement constitue les sciences mathématiques, ne sont d'aucun usage dans les sciences de la réalité, où l'observation seule fournit les vérités premières. Restent les axiomes, lesquels diffèrent selon la catégorie à laquelle ils correspondent. Il y a les axiomes de la qualité et de l'essence, tels que : « Toute qualité ou toute essence se rapporte à un type. » Il y a les axiomes de l'existence, tels que : « Tout mode suppose une substance. » Il y a les axiomes de la relation, tels que : « Tout effet a sa cause, tout moyen suppose une fin. » Il y a les axiomes moraux (catégories de qualité et d'essence appliquées aux actes humains), tels que : « Faire son devoir, rendre à chacun ce qui lui appartient. » Si vous analysez chacun de ces jugements, vous trouvez que l'attribut n'y est qu'une simple abstraction du sujet. Quand vous affirmez que toute qualité ou essence se rapporte à un type, c'est comme si vous disiez que toute chose qualifiée ou définie suppose un principe de qualification ou de définition, le type n'étant que l'idée même de la chose, idée sans laquelle rien ne peut être qualifié ou défini. Quand vous affirmez que tout mode suppose une substance, vous ne faites que répéter en d'autres termes dans l'attribut la notion même du sujet, à tel point que cette identité prend la forme d'une véritable tautologie, et que vous ne pouvez définir le mode que par la substance, et la substance que par le mode. De même, qui

dit effet dit cause. De même encore, qui dit moyen dit fin. Autant de propositions tautologiques. Et si vous passez aux axiomes moraux, que signifient ces jugements : « faire son devoir, rendre à chacun ce qui lui appartient, » sinon faire ce qu'il faut faire, rendre à chacun ce qu'il faut lui rendre? L'attribut ne contient, n'enseigne absolument rien de plus que le sujet dont il n'est que la reproduction en d'autres termes. Tous ces axiomes sont donc convaincus de tautologie par l'analyse.

Le Savant. — Je ne puis en disconvenir; mais ne serait-ce pas la forme même sous laquelle on les présente habituellement qui leur donne ce caractère? Je vois bien que ce n'est rien dire que d'affirmer que tout effet a sa cause, que tout moyen suppose une fin, que tout mode implique une substance, qu'il faut faire son devoir, etc., etc. Mais ne verrez-vous que de simples tautologies dans les propositions suivantes : » Tout ce qui commence d'arriver a une cause, tout organe a sa fin, tout phénomène suppose une substance, il faut faire le bien »?

Le Métaphysicien. — Je conviens que ces dernières propositions ne sont pas *tautologiques*. Mais qu'importe? elles n'en ont pas moins un caractère analytique évident. Dans ce jugement : « tout ce qui commence d'arriver a une cause, » le sujet implique logiquement l'attribut. L'existence d'une chose qui n'était pas tout à l'heure et qui est maintenant suppose un changement. Or tout changement a une raison d'être; donc c'est un effet. Ce qui revient, au fond, à dire que tout effet suppose une cause. Pour que le jugement cessât d'être analytique, il faudrait qu'il fût ainsi exprimé : *tout a une cause;* ce qui, loin d'être un axiome, n'est plus qu'une proposition impliquant contradiction. De même,

quand vous affirmez que tout organe suppose une fin, entendez-vous par organe un moyen, ou bien une partie quelconque d'un être donné? Dans le premier sens, la proposition redevient tautologique; dans le second, elle devient synthétique, il est vrai, mais en perdant son autorité axiomatique. Ce n'est plus qu'une proposition vérifiable par l'expérience dans les cas particuliers, et fort problématique sous sa forme générale. Dans cette autre proposition: « Tout phénomène suppose une substance, » que signifie le mot *phénomène*, sinon une chose accidentelle et variable opposée à une autre chose essentielle et immuable qu'on appelle substance? C'est donc comme si l'on disait que ce qui est accidentel et variable n'est pas essentiel ni permanent.

Le Savant. — Ici je trouve la traduction un peu forcée. Il me semble que la vraie traduction serait ceci : « Tout ce qui change suppose quelque chose qui ne change pas. »

Le Métaphysicien. — Prenez garde. Vous énoncez là une proposition qui pourrait nous mener plus loin que vous ne pensez. Bien loin de lui reconnaître l'évidence d'un axiome, je crois que, pour peu qu'on la pressât, on en ferait sortir une abstraction inintelligible, c'est-à-dire précisément la notion d'une *substance* sans mode déterminé. Car quelle est la chose, quel est l'être qui ne soit pas soumis à la loi universelle et nécessaire du changement? Dieu lui-même, quelque idée qu'on s'en fasse, pourvu qu'on s'en fasse l'idée d'un être réel, le réduisît-on à n'être qu'un pur et parfait esprit, change par cela seul qu'il Pense. A moins d'imaginer en Dieu, avec Aristote, une pensée simple, immuable, immobile, abstraction impossible, véritable néant de la pensée.

Le Savant. — Vous avez raison.

Le Métaphysicien. — Quant à cet axiome moral : « Il faut

faire le bien, » remarquez que vous pourriez parfaitement retourner la proposition et dire : « Le bien est ce qu'il faut faire »

Le Savant. — Je n'accorde pas cela. Ne savez-vous pas aussi bien que moi que la loi morale exprimée par ces mots : « il faut faire, » est à la notion du bien ce qu'est la conséquence au principe? Donc ici l'attribut n'est pas logiquement contenu dans la notion du sujet.

Le Métaphysicien. — Votre observation est juste. Mais vous ne prenez pas garde qu'elle n'infirme en rien mon analyse. De deux choses l'une en effet : ou vous déterminez l'attribut, la notion du bien, ou vous le laissez dans le vague. Dans le dernier cas, l'attribut ne contient rien de plus que le sujet, et la proposition est évidemment analytique. Dans le premier, l'attribut exprime quelque chose de plus; mais ce quelque chose est un élément emprunté à l'expérience, et la proposition est synthétique.

Le Savant. — Le dilemne me paraît en effet rigoureux.

Le Métaphysicien. — Ainsi ces axiomes, sous quelque forme que vous les produisiez, sont tous également analytiques. Toute la différence entre eux, c'est que l'identité des uns est *verbale*, ce qui en fait des propositions tautologiques, tandis que l'identité des autres n'est que dans la pensée. Or veuillez remarquer que toutes ces propositions analytiques, le sont en tant qu'axiomes. Car qui dit axiome dit un principe *a priori* et nécessaire, évident par lui-même. Nous pouvons donc étendre à cet ordre entier de vérités les conclusions de l'analyse appliquée aux axiomes énoncés ci-dessus. Et comme, d'une autre part, nous avons démontré *a priori* que tous les autres jugements dont se composent les sciences de la réalité correspondant aux diverses catégories de la qualité, de l'es-

sence, de la substance et de la relation, sont des intuitions ou des généralisations de l'expérience, nous avons, ce semble, le droit de conclure définitivement que tous les jugements, c'est-à-dire tous les actes de la raison proprement dite, sont réductibles à l'analyse ou à l'expérience.

LE SAVANT. — Il me semble que vous vous pressez un peu trop de conclure.

LE MÉTAPHYSICIEN. — Si, comme je le crois, il reste démontré que tous les jugements analytiques sont *a priori* et tous les jugements synthétiques *a posteriori*, je ne vois pas ce qui pourrait faire obstacle à une conclusion définitive, puisque la totalité de nos jugements se ramène à ces deux classes.

LE SAVANT. — Que tous les jugements analytiques soient *a priori*, c'est ce qui résulte de la définition même. Mais j'avoue que je conserve encore des doutes sur le caractère empirique et *a posteriori* de certains jugements synthétiques. Vous ramenez tous les jugements relatifs aux catégories de qualité, d'essence, de substance et de relation à des axiomes, à des inductions et à des généralisations de l'expérience. S'il en est ainsi, votre conclusion est forcée ; car il est évident que les axiomes sont des jugements *a priori*, et il ne l'est pas moins que les inductions et les généralisations de l'expérience, si abstraites et si étendues qu'elles soient, ne sont que des jugements *a posteriori*. Mais n'oubliez-vous pas toute une classe de jugements qui ne rentre ni dans les axiomes ni dans les simples intuitions ou généralisations de l'expérience? Je veux parler de certains principes régulateurs de l'esprit, dans l'ordre entier des connaissances humaines qui ont pour objet la réalité, principes qu'on ne peut considérer ni comme des axiomes, puisqu'ils n'en ont pas le caractère analytique,

ni comme des acquisitions de l'expérience, puisqu'ils la gouvernent et la dirigent.

Le Métaphysicien. — Je ne connais d'autres principes que les axiomes et les définitions, et je serais curieux d'apprendre quels sont les principes dont vous parlez.

Le Savant. — Que direz-vous de certains principes de physique et de mécanique, tels que ceux-ci : « La quantité de matière reste la même à travers toutes les transformations... Tout mouvement persévère dans la direction imprimée, s'il n'est pas modifié par l'action d'une cause étrangère... La réaction est égale à l'action ? » Ces propositions n'ont-elles pas un caractère nécessaire et purement *a priori ?* Et pourtant vous ne pourriez soutenir que l'attribut n'y est qu'une simple abstraction du sujet. Elles sont synthétiques, sans devoir leur synthèse à l'expérience. Vous savez que Kant les range dans la catégorie des jugements synthétiques *a priori*.

Le Métaphysicien. — Je sais qu'en effet Kant reconnaît des jugements de cette nature. Nous nous expliquerons plus tard sur cette opinion de l'illustre philosophe. Pour le moment, laissez-moi poursuivre ma thèse. Je vous accorde que les jugements que vous venez de citer sont synthétiques; mais je nie qu'il soient *a priori*. En effet, depuis quand savez-vous, par exemple, que la quantité de matière reste la même, à travers toutes les transformations? N'est-ce pas depuis les expériences faites au moyen de la balance? Cela est si vrai que l'opinion contraire avait régné jusque-là, et qu'on croyait généralement que la matière se dissipait dans l'évaporation et les autres changements qui transforment les solides et les liquides en gaz. Même dans la transformation des solides en liquides, on n'était pas bien sûr qu'elle ne perdît de son poids spécifique en passant d'un état à l'autre.

Le Savant. — J'en tombe d'accord. Mais il me semble que ce principe n'avait pas besoin de la démonstration de l'expérience, s'il est vrai, comme l'affirment les métaphysiciens, que la diminution et l'augmentation, aussi bien que l'anéantissement ou la création de la substance, impliquent contradiction.

Le Métaphysicien. — Ceci est un autre principe qui dépasse les limites de l'expérience et de l'induction, par cela même qu'il substitue la notion abstraite de substance à la notion expérimentale de substance sensible. Ce principe est vraiment *a priori;* mais il n'est plus synthétique. C'est une simple déduction logique de la notion abstraite de substance qu'il faut ranger dans la classe des jugements analytiques. Qui dit substance dit une chose non susceptible de diminution ni d'augmentation, d'anéantissement ni de création; tout cela est impliqué dans la définition elle-même du mot. C'est une proposition axiomatique.

Le Savant. — Vous avez raison.

Le Métaphysicien. — Cet autre principe invoqué en mécanique, que la réaction est égale à l'action, n'est pas moins empirique que le précédent. La preuve en est qu'il a besoin d'être confirmé par l'expérience, fût-il une conception spontanée de l'esprit, ce qui me semble douteux. Ce n'est donc pas un principe nécessaire et véritablement *a priori*, à moins que vous n'en fassiez un principe de mécanique abstraite et purement rationnelle; auquel cas il ne devient *a priori* qu'en devenant analytique. Quant à cet autre principe, que tout mouvement persévère dans la direction imprimée primitivement, s'il n'est modifié par l'action d'une cause étrangère, je pense, comme vous, qu'il n'est pas réductible à l'expérience; mais je l'explique par l'analyse.

Je n'y vois que la conséquence forcée d'un autre principe abstrait, l'indifférence absolue de la matière, en fait de mouvement. Or, qu'a de commun cette matière abstraite des géomètres avec la matière réelle, la matière des physiciens, si compliquée d'attributs, si riche de propriétés expérimentales? Quand donc vous dites que la matière est indifférente au mouvement, vous ne faites que tirer une abstraction d'une autre abstraction. Et, comme le principe de mécanique dont nous venons de parler n'est qu'une déduction logique de ces deux abstractions, il s'ensuit qu'il se résout complétement dans l'analyse. Dès lors il n'est pas surprenant qu'il soit nécessaire et *a priori*.

Le Savant. — Cela me semble maintenant hors de doute.

Le Métaphysicien. — Et remarquez bien qu'il en est de même de tous les principes de mécanique posés *a priori* par Archimède, Képler, Descartes, Newton et tous les autres géomètres. Tout ce formidable appareil d'axiomes et de définitions, dont il nous semble que la mécanique rationnelle abuse parfois, peut se réduire à l'analyse ou à l'expérience. Ou ce sont des principes vraiment synthétiques, et alors vous pouvez vous assurer qu'ils sont *a posteriori* et empiriques; ou ce sont des principes vraiment analytiques, auquel cas il est tout simple qu'ils soient nécessaires et *a priori*. Quelque exemple que vous preniez, l'analyse vous conduira invariablement à ce résultat, qu'un jugement est *a posteriori* par cela seul qu'il est synthétique.

Le Savant. — Je le vois maintenant. Puisque tout jugement analytique est *a priori* et tout jugement synthétique *a posteriori*, il n'y a pas de jugement qui ne soit réductible à l'analyse ou à l'expérience, dans toutes les catégories de la pensée.

Le Métaphysicien. — La conclusion semble rigoureuse, puisqu'il n'y a pas d'autres catégories que celles que nous venons d'énumérer. Et pourtant elle ne l'est pas encore. Notre analyse s'est renfermée jusqu'ici dans le cercle des catégories de l'entendement; mais vous n'ignorez pas qu'il a été donné à la pensée humaine de franchir ce cercle. Elle a la merveilleuse faculté, quoi qu'elle pense, de s'élever jusqu'à l'infini, au parfait, à l'absolu. Dans la catégorie de la quantité, elle ne peut s'arrêter à un nombre, à une grandeur quelconque; il lui faut l'infini. Dans la catégorie de la qualité et de l'essence, elle ne peut s'en tenir à une forme, à une perfection déterminée; il lui faut l'idéal. Dans la catégorie de relation, elle ne peut s'enfermer dans un système de causes, si grand qu'il soit et si indépendant qu'il paraisse; il lui faut l'absolu et l'universel. Dans la catégorie de la substance, elle ne peut en rester à une forme, à un état déterminé de l'être, si permanent, si élémentaire, si général qu'il semble; il lui faut l'Être en soi. C'est ce qu'on appelle dans l'école les conceptions et les jugements *métaphysiques* proprements dits. Comment expliquer ces conceptions et ces jugements par l'expérience et l'analyse? Par l'expérience, il n'y faut pas même songer, puisqu'ils la dépassent. Reste donc à les expliquer par l'analyse. S'ils y résistent, nous aurons enfin mis la main sur des jugements sythétiques *a priori*. Sinon, il sera bien démontré cette fois, et d'une façon définitive, que tous nos jugements synthétiques sont réductibles à l'expérience. Ici j'ai besoin de toute votre attention; l'analyse va avoir fort à faire. La classe de jugements qui nous restent à examiner semble trancher avec ceux qui précèdent; le préjugé et la tradition les tiennent pour des jugements synthétiques *a priori*. On croit généralement que les concepts de

l'infini, de l'absolu, de l'universel, de l'être en soi, sont des *révélations* brusques et directes d'une faculté indépendante, sans rapport avec l'expérience, et qui n'a nul besoin de l'analyse. Voyons donc de près ce qu'il en est.

Savant. — Je vous écoute.

Le Métaphysicien. — S'il fallait en croire les écoles empiriques, les conceptions dont ces jugements sont formés n'auraient rien de nouveau pour l'analyse, n'étant que des négations des notions corrélatives de l'entendement. Ces termes d'infini, d'absolu, d'universel, etc., n'auraient d'autre sens que la négation du fini, du relatif, de l'individuel, absolument comme le mot néant signifie la négation de l'être? Mais l'empirisme se fait trop beau jeu : il mutile la vérité pour l'expliquer. L'idée du néant est purement négative, en ce qu'elle n'a d'objet d'aucune espèce, ni sensible, ni intelligible, ni pour l'imagination, ni pour la pensée. Je vois bien que les notions énoncées ci-dessus ne répondent à aucune espèce d'objet pris dans le domaine de l'expérience, ou dans celui de l'imagination, et qu'elles ne sont susceptibles d'aucune représentation, même imparfaite et approximative. Mais je ne vois point qu'on puisse en conclure qu'elles sont sans objet.

Le Savant. — Ni moi non plus.

Le Métaphysicien. — Non-seulement on ne peut en tirer cette conclusion ; mais on peut affirmer hardiment que ces notions ont leur objet propre, susceptible de définition, tout comme les notions ordinaires de l'entendement. Quand je parle de quantité infinie, de cause absolue, d'être universel, je n'entends pas opposer simplement la négation à l'affirmation, comme dans le cas où j'oppose le néant à l'être. J'exprime un objet, une vérité qui, pour être purement *pensée* ou *conçue*, n'en est pas moins positive. Que cet infini,

cet absolu, cet universel, cet être des êtres ne soit pas ce que le fait telle ou telle école, qu'il soit ou ne soit pas séparé du monde de l'expérience et de l'imagination, ceci est une autre question. Toujours est-il que j'exprime par là autre chose qu'une simple négation. Kant, dans la distinction qu'il fait des *concepts* de l'*entendement* et des concepts de la *raison*, remarque que ceux-ci ne s'appliquent point comme ceux-là à des objets déterminés de l'expérience, et en conclut qu'ils n'ont ni valeur objective ni usage scientifique. Je crois sa remarque vraie et sa conclusion fausse. Mais quand il raisonnerait juste, il n'en faudrait pas moins reconnaître que les *concepts de la raison*, pour parler son langage, ont leur objet propre. Sans doute, l'objet de ces concepts ne saurait être déterminé et circonscrit comme celui des concepts de l'entendement ; mais il peut être pensé et même *défini*.

Le Savant. — Il ne peut l'être qu'à l'aide des concepts du fini, du relatif, de l'individuel, et autres notions de l'entendement auxquels correspondent les concepts de la raison. Ne définissez-vous par l'infini ce qui n'a pas de bornes, l'absolu ce qui existe sans conditions, l'universel ce qui n'a pas d'attribut propre et distinctif ? Vous définissez donc par négation.

Le Métaphysicien. — Sans doute. Mais qu'est-ce que cela prouve ? Que nous *concevons*, mais que nous ne *connaissons* pas les objets de la raison. *Notion* et *conception* sont des mots qu'il faut bien se garder de confondre ; car ils expriment des actes de l'esprit essentiellement distincts. La conception a son objet propre, aussi bien que la notion ; mais cet objet est d'une nature toute différente. Il n'est pas susceptible de représentation, ni de détermination, comme l'objet de l'entendement ; il est simplement intelligible et définissable. Je ne puis ni me représenter l'infini, ni même

le circonscrire par la pensée dans un objet ou une classe d'objets déterminés; mais je puis en donner une définition qui le caractérise et le distingue des autres objets de ma pensée. Seulement cette définition ne pourra jamais être que *négative*, tandis que celle des objets de l'entendement est essentiellement *positive*. Quand je définis un de ces objets, je montre ce qu'il est; quand je définis l'infini, je montre ce qu'il n'est pas. J'ai beau varier mes expressions, changer mes définitions, développer les caractères de l'objet défini, je le définis, non en lui-même, mais seulement par opposition avec tout ce qui lui est étranger ou contraire. Il en est de même de l'*absolu*, de l'*universel*, et de toutes les *conceptions* de la raison. *Concevoir* et *connaître* sont des mots dont la théologie et la métaphysique ne devraient jamais oublier la profonde différence; car la plupart de leurs objets tombent sous la conception et échappent à la connaissance. *Connaître* une chose, c'est savoir ce qu'elle est, de manière à la pouvoir décrire et définir positivement; la *concevoir*, c'est savoir seulement ce qu'elle n'est pas, sans pouvoir la décrire ou la définir autrement que par des négations et des oppositions. L'esprit humain, borné comme il l'est dans ses plus excellentes et ses plus sublimes facultés, s'épargnerait bien des illusions et bien des mécomptes, s'il ne confondait pas trop souvent le domaine de la simple *conception* avec celui de la *connaissance*. Il veut tout *connaître*, l'infini comme le fini, l'absolu comme le relatif, l'universel comme les individus, l'être en soi comme les phénomènes. Et comme la nature même des choses résiste à ses prétentions, il abaisse l'infini, l'absolu, l'universel, l'être en soi, à la mesure de la réalité finie, relative, individuelle, phénoménale; il transforme les conceptions de la raison en notions de l'entendement, même

en représentations de la sensibilité, et il croit avoir vaincu l'invincible difficulté. Ne devrait-il pas se contenter de *concevoir* ce qu'il ne peut *connaître?* Ce serait plus modeste et plus sûr.

Le Savant. — Je suis bien de cet avis.

Le Métaphysicien. — Et vous êtes également bien convaincu que les conceptions dont il s'agit ne sont pas de simples négations ?

Le Savant. — Impossible d'en douter.

Le Métaphysicien. — Il reste à voir si, comme le prétendent certains empiristes, elles ne seraient pas de simples notions de l'entendement, étendues par l'imagination au delà du domaine de l'expérience. Selon cette explication, l'infini ne serait qu'un fini dont on n'atteindrait pas les limites, un *indéfini;* l'*absolu* ne serait qu'un *relatif* dont on n'apercevrait pas les conditions; l'universel ne serait tel que relativement, c'est-à-dire universel envers tout ce qu'il contient, mais individuel envers tout ce en quoi il est contenu ; la *substance* ne serait qu'une certaine forme définie en soi par des attributs fixes, mais qui ne seraient pas à la portée de l'observation. En un mot, l'ignorance et le vague seraient les seuls caractères qui distingueraient les conceptions dites métaphysiques des notions ordinaires de l'entendement.

Le Savant. — Il est trop clair que, si ces conceptions pouvaient se réduire à cela, leur origine empirique ne serait pas douteuse.

Le Métaphysicien. — Assurément; mais cette réduction est une violence faite à la vérité, et ne supporte pas l'analyse. Quel esprit tant soit peu habitué à réfléchir confondra les notions de l'entendement étendues par l'imagination au

delà du domaine de l'expérience, avec les conceptions métaphysiques proprement dites? Qui confondra l'infini avec l'indéfini? Qui prendra les limites de l'apparence pour les bornes de la réalité? Il n'y a pas à se méprendre sur le vrai caractère de ces conceptions. Qui dit infini n'entend pas une quantité dont on ne voit pas les limites, mais une quantité qui n'en a pas, qui ne peut en avoir. Qui dit absolu n'entend pas une cause dont on ne connaît pas les conditions, mais une cause qui n'a ni ne peut avoir de conditions. Qui dit universel n'entend pas un être qui a seulement le caractère d'universalité par rapport aux êtres contenus dans son sein, mais le Tout en dehors duquel rien n'existe ni ne peut exister. Sans doute, l'imagination ne peut se *figurer*, l'entendement ne peut *comprendre* cet infini, cet absolu, cet universel; mais il n'en est pas moins un objet précis, définissable, bien distinct de tous les objets de l'imagination et de l'entendement avec lesquels l'empirisme affecte de le confondre. Qu'on dise que nous n'avons pas une idée, une notion, une connaissance positive de l'infini, de l'absolu, de l'universel, de tous les objets de nos conceptions métaphysiques, que ces conceptions se réduisent à la pure nécessité logique dans l'esprit de franchir les limites de l'expérience et de l'imagination, dans toutes les catégories de la pensée, quantité, qualité, relation, substance; rien n'est plus exact. Mais ne pas voir, ne pas pouvoir se représenter les limites, les conditions, les relations d'une chose ou d'un être, est-ce là nettement et nécessairement concevoir que cette chose ou cet être ne peut avoir ni bornes, ni conditions, ni relations?

Le Savant. — Évidemment non.

Le Métaphysicien. — Ainsi on ne peut réduire les conceptions métaphysiques ni à de simples négations ni à des

notions obscures et mal définies de l'entendement. Prenons-les donc telles qu'elles sont, avec leurs caractères propres, et voyons comment elles se forment dans l'esprit. Nous ne pouvions en chercher l'origine qu'après en avoir nettement défini la nature. Si ces idées ne sont pas tombées des nues tout à coup dans la pensée humaine, elles doivent avoir tout au moins leur condition et leur matière dans l'expérience. Commençons donc par y prendre pied. En rentrant dans le domaine de l'expérience, je trouve que toute réalité perçue par la sensibilité et comprise par l'entendement est finie, s'il s'agit de quantité, imparfaite, s'il s'agit de qualité, dépendante, s'il s'agit de relations, phénoménale, s'il s'agit d'existence. Remarquez bien que ces caractères sont logiquement impliqués dans la représentation et la notion des choses appartenant aux diverses catégories de la pensée. Qui dit réalité perçue ou *imaginée* dit par cela même chose finie, ou relative, ou imparfaite, ou phénoménale; le contraire impliquerait contradiction. Que ces caractères soient étrangers à la sensibilité et à l'imagination dépourvues d'intelligence, l'exemple de l'animal en est une preuve. Toujours est-il que l'esprit humain ne perçoit, n'imagine, ne pense pas la réalité sous d'autres conditions. L'analyse logique n'a qu'à presser ces données de l'expérience pour en faire sortir les notions ci-dessus énoncées. Je ne vois pas qu'il soit besoin de recourir, pour les expliquer, à une autre fonction de l'esprit que l'entendement.

Le Savant. — Je ne le vois pas non plus.

Le Métaphysicien. — Mais je ne juge pas seulement que toute réalité donnée par l'expérience est finie, relative, imparfaite, particulière, phénoménale, selon la catégorie de la pensée à laquelle je la rapporte; je conçois en outre la

quantité (temps, espace ou nombre) comme infinie, la qualité ou l'essence comme parfaite, la causalité comme absolue, la substance comme universelle. C'est-à-dire que, si ma perception et ma représentation s'arrêtent à un objet ou à un système d'objets déterminés, mon esprit ne le peut, dans quelque catégorie de la pensée que ce soit. Nulle réalité, perçue ou imaginée, n'épuise l'activité de ma pensée franchissant la série des temps, des espaces, des nombres, l'échelle des qualités, le système des relations, la succession des modes de l'existence. Cette nécessité logique est une loi positive de la pensée, loi universelle et constante à laquelle obéit partout et toujours l'esprit humain. Pour le moment, je ne veux pas voir ni chercher autre chose que cette loi. La pensée va-t-elle plus loin? Va-t-elle jusqu'à attacher un objet précis et réel, en dehors de l'expérience, à cette conception? L'infini, l'absolu, l'universel, est-il un être ou une simple loi de mon esprit? La théologie a fait bien des romans, et la métaphysique bien des systèmes là-dessus. Nous verrons ce qu'il faut en penser. Ce qu'il importe de constater tout d'abord, c'est la nouveauté de ce phénomène intellectuel évidemment inexplicable par l'expérience.

Le Savant. — Comment alors l'expliquer?

Le Métaphysicien. — L'analyse nous le dira. Mais souvenons-nous du précepte de Descartes : diviser la difficulté pour la simplifier. Au lieu d'avoir affaire en même temps à toutes les catégories de la pensée, attaquons-les une à une. Je disais tout à l'heure que toute quantité perçue ou imaginée est finie. Arrêtons-nous sur ce point, et pour plus de clarté, considérons seulement un des modes de la quantité, l'espace. *L'étendue est infinie;* voilà un jugement nécessaire qui a l'autorité d'une proposition axiomatique.

LE SAVANT. — Assurément.

LE MÉTAPHYSICIEN. — Entendons-nous pourtant. Parlons-nous de l'étendue concrète ou de cette étendue abstraite qui a nom l'espace?

LE SAVANT. — Pourquoi cette distinction?

LE MÉTAPHYSICIEN. — Parce que, selon que vous l'entendrez, la proposition sera nécessaire ou simplement possible.

LE SAVANT. — Et comment cela ?

LE MÉTAPHYSICIEN. — C'est que, s'il s'agit d'une étendue concrète, l'esprit n'est pas irrésistiblement conduit à la prolonger indéfiniment, sans pouvoir lui assigner de limites. Car toute étendue concrète est un corps ou une suite de corps d'une certaine nature et d'une certaine forme, dont l'existence est contingente et ne peut être conçue *a priori*.

LE SAVANT. — Cela est vrai.

LE MÉTAPHYSICIEN. — Mais il en sera tout autrement, s'il s'agit d'une étendue abstraite, c'est-à-dire de l'espace, dont toutes les parties sont conçues comme parfaitement homogènes. L'esprit pourra et devra toujours concevoir une autre étendue au delà de l'étendue limitée et circonscrite qui fait l'objet de sa représentation. Voilà comment la conception de l'espace infini est nécessaire. Remarquez bien que cette nécessité tient précisément à la forme abstraite de cette conception. Ce n'est pas en tant qu'étendue réelle que vous concevez l'espace infini, mais comme étendue abstraite et purement idéale. L'étendue n'est conçue comme infinie que du moment qu'elle est dépouillée par une abstraction de toutes ses propriétés physiques. Réduite à une simple quantité, il est nécessaire alors qu'elle se prête à une extension indéfinie, et même qu'elle répugne à toute limite. Si vous

disiez qu'au delà de tels corps, il y a tels autres corps et ainsi de suite, vous énonceriez une proposition peut-être vraie, mais nullement nécessaire, sous cette forme concrète. La conception de corps proprement dit répugne invinciblement à une extension indéfinie, et vous exprimez cette vérité en disant que tout corps est fini. Mais encore une fois il en est tout autrement de l'étendue abstraite. Non-seulement elle ne répugne pas à cette extension illimitée, mais elle y force l'esprit. S'il est de l'essence du corps d'être fini, il est de l'essence de l'étendue d'être infinie, en tant qu'abstraite. Vous voyez donc sortir tout naturellement la conception de l'infini d'une simple abstraction, c'est-à-dire de l'analyse. L'analyse opérant sur les données de l'expérience suffit pour rendre raison de la conception de l'étendue infinie ou de l'espace proprement dit.

Le Savant. — Je comprends votre distinction.

Le Métaphysicien. — Il en est de même de la conception du temps infini. *La durée est infinie*, est un jugement nécessaire et *a priori*, mais en un sens seulement. S'il s'agit de la durée concrète et réelle, ce jugement n'est ni nécessaire ni absolu; car il est subordonné à l'existence des choses qui durent. Supprimez les êtres; la durée, qui n'est qu'un simple rapport de coexistence entre les actes ou phénomènes de l'existence, s'évanouit en même temps. Donc vous ne pouvez affirmer d'une manière absolue qu'au delà de telle durée réelle et concrète, il y a une autre durée réelle et concrète, et ainsi de suite. Cela n'est vrai que si, au delà des êtres donnés, il y a d'autres êtres et encore et toujours. Mais, s'il s'agit de la durée abstraite, du temps proprement dit, la proposition est évidemment nécessaire et *a priori*. Du moment que vous dépouillez la durée de tous ses élément posi-

tifs, au point d'en abstraire tout être déterminé, il est tout simple, il est d'une nécessité logique que vous la conceviez comme infinie. Mais remarquez bien que l'extension de votre notion est au prix de sa compréhension. Vous ne pouvez supposer indéfiniment une durée au delà d'une durée qu'autant que vous avez rendu la conception de durée absolument vide. C'est comme si, après avoir enlevé à l'être tous ses attributs connus, vous disiez qu'il est universel. Proposition nécessaire, s'il en fut, et qui peut se traduire ainsi : le néant est impossible.

Le Savant. — Cela est vrai.

Le Métaphysicien. — Même observation sur la catégorie du nombre, et généralement de la quantité. Toute quantité est susceptible à l'infini d'augmentation ou de diminution, non pas en tant que quantité concrète et réelle, mais en tant que quantité abstraite et imaginaire. Du moment que vous faites abstraction de toute propriété et de l'existence elle-même dans les objets de cette catégorie, et qu'il ne reste plus sous votre conception de quantité qu'une chose dont l'essence propre est précisément de se prêter à une extension ou à une réduction illimitée, vous ne devez pas vous étonner d'en voir sortir la conception de l'infini, c'est-à-dire l'impossibilité logique de s'arrêter dans la série des représentations de la quantité. Or, qui engendre cette loi, sinon l'abstraction, c'est-à-dire l'analyse opérant sur les données de l'expérience ?

Le Savant. — Sur l'origine des jugements qui ont pour objet l'infini, je suis suffisamment édifié.

Le Métaphysicien. — Les jugements qui ont pour objet le parfait, dans la catégorie de la qualité, sont encore plus facilement réductibles à l'analyse.

LE SAVANT. — Pourtant ces jugements jouent un bien grand rôle dans la théodicée, où ils servent de base à la plupart des démonstrations *a priori* de l'existence et des attributs de Dieu.

LE MÉTAPHYSICIEN. — Nous verrons plus tard, quand nous aborderons nous-mêmes ces problèmes, ce qu'il faut penser de la portée métaphysique et de l'usage du concept de la *perfection*. Pour le moment, notre tâche est plus simple; il ne s'agit que d'en constater l'origine. Partons d'abord de la réalité. Toute qualité perçue ou pensée est imparfaite. L'imagination a beau ajouter à l'expérience, corriger, embellir la réalité : elle ne peut faire que celle-ci réponde de tout point à l'idéal conçu par l'esprit. Notre pensée ne peut pas plus s'arrêter dans la catégorie de la qualité que dans celle de la quantité. C'est à cette nécessité logique, à cette loi impérieuse de la pensée, que se réduit ce qu'on nomme improprement la notion de la perfection. Je dis improprement, parce qu'à parler exactement nous avons de la perfection plutôt une conception qu'une vraie notion. La preuve en est que, si nous pouvons définir la perfection, nous ne pouvons de même la représenter, et qu'elle reste une conception sans objet possible, ni dans l'expérience, ni même dans l'imagination.

LE SAVANT. — S'il en est ainsi, comment ferez-vous dériver la conception du parfait de la notion de qualité?

LE MÉTAPHYSICIEN. — Par le même procédé d'abstraction qui intervient dans le concept de quantité. Toute qualité réelle et concrète est imparfaite. Mais faites abstraction de la réalité, réduisez la qualité à une simple idée, à une pure *essence*, votre concept échappe dès lors à l'imperfection qui est la condition même de la réalité, et comprend vir-

tuellement la perfection, en tant qu'*idée* ou essence abstraite. C'est donc encore ici l'abstraction seule, c'est-à-dire l'analyse opérant sur une intuition de l'expérience, qui engendre le concept de perfection. Ce concept dérive de toute notion abstraite de qualité, tout aussi nécessairement que le concept d'imperfection sort de toute notion concrète de ce genre. C'est ce qui explique pourquoi tout concept de perfection, dans quelque genre et pour quelque type que ce soit, s'évanouit ou s'altère, dès qu'on essaye de le représenter, de le *réaliser*, même en imagination. L'esprit a beau faire : il peut bien concevoir les conditions abstraites de la perfection, mais sans aller jamais au delà. Il n'a aucune idée positive, aucune image même *intelligible* de la perfection ; il ne s'en représente aucun objet, même abstrait, même imaginaire. Cela nous montre clairement que ce concept, réduit à sa juste valeur, n'est autre chose que l'ensemble des conditions abstraites auxquelles toute qualité devrait être soumise pour devenir parfaite. Or, qu'y a-t-il là que ne contienne l'*idée* même, c'est-à-dire l'essence abstraite et purement logique des choses réelles, et que ne puisse expliquer l'analyse? Qui dit idée ne dit-il pas idéal? Qui dit idéal ne dit-il pas perfection? *Idée*, *idéal*, *perfection*, le rapprochement de ces trois mots suffit pour faire comprendre la filiation logique des trois idées qu'ils expriment, et dispense presque d'une analyse.

Le Savant. — Je n'ai pas plus de doute que vous à cet égard.

Le Métaphysicien. — Quant à la catégorie de l'existence, si elle ne semble pas au premier abord se prêter aussi facilement à la même explication, c'est qu'une fausse ontologie a constamment tenu les conceptions qui s'y rapportent dans

un demi-jour mystérieux, aussi loin que possible des regards de l'analyse. Mais pour peu qu'on soulève le voile dont il a plu de les couvrir, et qu'on les traduise à la pure lumière de la science, on trouve qu'elles se ramènent toutes à une idée fort simple déjà énoncée dans un précédent entretien : à savoir, la distinction de l'être en acte et de l'être en puissance. La substance, dans un être donné, n'est pas autre chose que la virtualité plus ou moins féconde opposée à l'acte ou à la série d'actes par lesquels elle se réalise et se détermine. Il ne faut donc pas entendre par ce mot une certaine réalité, sous les apparences phénoménales, dont la nature propre serait de n'être pas susceptible de changement et de différence. Tout ce qui est a pour loi le changement, pour condition l'individualité, c'est-à-dire la diversité. Pour la raison comme pour l'expérience, il n'y a pas, il ne peut y avoir d'êtres immuables et absolument identiques. Entendu en ce sens, le mot *substance* exprime une abstraction, c'est-à-dire un genre, un type, une loi. Cette abstraction peut être une vérité, mais non une réalité ; elle appartient à une autre catégorie que celle de l'existence. Toute distinction de la substance et de ses modes se résout donc dans l'opposition de l'être en acte et de l'être en puissance.

LE SAVANT. — C'est ce que vous avez déjà expliqué dans l'analyse de la notion de substance, telle que nous la donne l'entendement.

LE MÉTAPHYSICIEN. — Ce point a été tellement obscurci par une certaine scolastique qu'on ne saurait trop y revenir. Cela posé, j'arrive à la conception métaphysique qui domine la catégorie de l'existence. Le point de départ de cette conception, comme de toutes les autres, est la réalité. Toute chose, tout être donné par l'expérience est un phé-

nomène, c'est-à-dire une chose, un être qui passe sur la scène du temps ou de l'espace, qui commence et qui finit. L'esprit a beau vouloir s'arrêter dans la série des transformations infinies de l'être, il ne le peut. Dans cette série, il ne perçoit, il ne pense, il n'imagine pas une réalité, si fixe et si permanente qu'elle soit, qui ne puisse et ne doive changer. Plus la pensée poursuit l'immuable, l'être absolu, plus celui-ci lui échappe. Mais comme l'esprit est facilement dupe des abstractions, il lui semble l'avoir trouvée dans certains concepts qui, par leur généralité abstraite, ne comportent en effet ni changement, ni différence : par exemple les propriétés universelles des corps ou les attributs fixes des êtres animés. C'est ainsi que de propriétés en propriétés plus générales, d'attributs en attributs plus abstraits, il va jusqu'à l'abstraction suprême de l'être, croyant trouver le fond de la substance là où il n'y a plus que le néant. Il oublie que le concept ne répond à sa vaine et incessante recherche de la *substance* qu'à la condition d'être parfaitement vide. En sorte que cette prétendue *substance* absolue, immuable de la vieille métaphysique, n'est qu'un fantôme sur lequel l'analyse n'a qu'à souffler pour le faire évanouir.

LE SAVANT. — J'aime à vous entendre parler ainsi.

LE MÉTAPHYSICIEN. — Ce qui est vrai, ce que l'analyse constate, c'est l'impossibilité logique où se trouve l'esprit de s'arrêter à une forme, à un état définitif de la réalité, quelle qu'en soit la durée et la fixité. Tout est mouvement, changement, transformation incessante dans la vie universelle; tout y passe, rien n'y demeure; tout être y aspire à être autre chose qu'il n'est. En un mot, rien n'y *est*, tout y *devient*. Il n'y a d'immuable, d'absolu, d'éternel, que les types des individus et les lois des phénomènes. Quant à la

réalité elle-même, la seule chose qui appartienne à la catégorie de l'existence, elle est en perpétuel travail de métamorphose. L'expérience ne révèle, l'imagination ne suppose, la raison ne conçoit aucune forme, aucun état, soit corporel, soit spirituel, dans lesquels l'être en puissance, la substance proprement dite puisse se fixer. Quand on rapporte les individus à leurs types, les phénomènes à leurs lois, on touche à quelque chose de fixe en effet. Mais ce quelque chose de fixe est une abstraction qui, elle-même, ne peut être conçue comme identique avec la substance des êtres. La science a cru longtemps que certaines propriétés physiques et chimiques, telles que la pesanteur, l'affinité, sont essentielles aux corps. Maintenant on commence à reconnaître sous le nom d'*éther* l'existence d'une matière dépourvue de ces propriétés. Mais que cette matière existe ou non, que toute matière cosmique ait ou n'ait pas les propriétés générales que les physiciens et les chimistes ont reconnues dans la matière qui fait le sujet de leurs observations et de leurs expériences, cela ne change rien à la conception rationnelle de la substance. Car ces propriétés, prises dans leur généralité abstraite, ne sont point réelles. La seule réalité, c'est l'individu, ceci ou cela, tel ou tel être tombant ou pouvant tomber sous le sens; c'est l'être perçu et non l'être pensé. J'en dis autant des êtres spirituels. Le monde des esprits est soumis à la même loi de transformation que le monde des corps. Les individus y ont sans doute, comme dans la Nature, leurs attributs fixes, leurs lois immuables; mais ils n'en sont pas moins, comme individus, à l'état de *devenir* perpétuel. Il n'est pas un de ces êtres réels qui soit adéquat à sa substance, c'est-à-dire qui épuise la virtualité infinie, qui fixe l'activité infatigable de son principe. Voilà ce qu'il faut entendre par

la conception de la substance, bien distincte de la simple notion qui répond toujours à un objet particulier. De la notion à la conception de substance, il y a toute la distance d'une vérité particulière à une loi. La conception de la substance domine la série des existences, comme celles de l'infini, du parfait, de l'absolu, de l'universel, dominent la série des quantités, l'échelle des qualités, le système des relations, la totalité des individus.

LE SAVANT. — Je comprends la distinction.

LE MÉTAPHYSICIEN. — Permettez-moi d'insister sur la portée transcendante de cette conception. L'expérience est ici un juge incompétent; elle ne peut ni affirmer ni nier l'existence d'une forme absolue, d'un état définitif de la substance. Les formes élémentaires de la matière s'arrêtent-elles à l'éther ou remontent-elles à des formes encore plus simples? Y a-t-il ou n'y a-t-il pas une forme première éternelle, immuable, point de départ de tous les changements ultérieurs? C'est ce dont l'expérience ne peut nous instruire. Mais, à défaut de l'expérience, nous avons le jugement de la raison. L'abus des mots est si invétéré qu'on raisonne toujours, dans cette question, comme si la substance était un objet réel, un être déterminé, qu'on ne connaît point, qu'on ne peut connaître, qu'on peut seulement *concevoir*. C'est là une illusion. La raison, pas plus que l'expérience, ne nous permet de *concevoir* une seule substance dont le caractère propre serait de ne point changer. Quand donc l'esprit remonte d'état en état, de forme en forme, sans pouvoir s'arrêter, dans la catégorie de la substance, ce n'est pas qu'il y ait en effet un principe élémentaire définitif et absolu dans lequel la raison puisse se reposer, bien qu'il soit inaccessible à l'expérience. La raison, d'accord

avec l'expérience, conçoit toute chose, tout être réel sous la condition du *devenir*, sous la loi du changement. Toute réalité *devient*, si fixes et si générales qu'en soient les propriétés. Elle devient, c'est-à-dire qu'elle n'est jamais que la transition d'une forme à une autre, d'un état à un autre, d'une forme, d'un état qui n'est déjà plus à une forme, à un état qui n'est pas encore. Toute forme, tout état, toute réalité individuelle (et il n'y a de *réalité* que sous condition d'*individualité*) n'est qu'un point indivisible, impossible à fixer, sinon à saisir, dans le temps et dans l'espace. En tant qu'elle est telle chose, tel être déterminé, elle est en *acte;* en tant qu'elle sera telle autre chose, tel autre être non encore déterminé dans le présent, elle est en *puissance : acte* et *puissance*, cette formule d'Aristote a fixé pour jamais le vrai sens des mots *mode* et *substance*. Les écoles idéalistes et les scolastiques qui ont suivi l'ont faussé par leurs abstractions ou obscurci par leurs subtilités. Ce que la philosophie a de mieux à faire après plus de deux mille ans, c'est de reprendre la formule péripatéticienne, en l'expliquant et en la traduisant dans notre langage moderne. Le premier philosophe de ce siècle, Hegel lui en a donné l'exemple. Être en puissance, en germe, en principe, en substance, être en acte, en réalité, en forme, en modes, sont des termes synonymes, qui peuvent être employés indifféremment. Si le concept de substance n'a pas pour objet une réalité, il n'en est pas moins nécessaire à toute conception, à toute explication de la réalité. Ces termes sont la clef de toutes les difficultés métaphysiques relatives à la catégorie de l'existence. Supprimez-les ; vous ne pourrez expliquer les changements et les transformations qui s'opèrent continuellement dans le domaine de la réalité? Pourquoi les êtres ne gardent-

ils pas leur première forme, leur état primitif? Qu'est-ce qui les empêche de persévérer dans cet état et sous cette forme? Cela ne pourrait s'expliquer que par l'intervention d'une cause extérieure. Du moment que cet agent ne se rencontre pas, il n'y a pas de raison pour les êtres de changer de forme et d'état; leur manière d'être sera soumise à une sorte de loi d'inertie, comme pour le mouvement des corps, laquelle enchaîne les êtres à leur forme première, tant qu'une force étrangère ne les en fait pas sortir? Est-ce ainsi que les choses se passent, je vous le demande?

Le Savant. — Nullement. Tout change, tout se transforme par l'action de causes internes.

Le Métaphysicien. — Et quel est le principe de ce *devenir* perpétuel? C'est que toute chose est en puissance, en même temps qu'en acte; en acte pour ce qu'elle est, en puissance pour ce qu'elle sera. C'est ce qui explique la possibilité et la nécessité du changement pour un être, indépendamment de l'action d'une cause étrangère. Les deux concepts de puissance et d'acte, de substance et de forme, de virtualité et de réalité sont inséparables. Supprimez celui-ci, l'*être* disparaît; supprimez celui-là, le *devenir* est impossible. Le néant ou l'immobilité, le monde évanoui ou pétrifié, telle est l'alternative.

Le Savant. — Me voilà édifié sur la nature et l'usage de la conception de substance; il vous reste à m'en montrer l'origine. N'oubliez pas qu'il s'agit de ramener à l'analyse cette conception, comme vous avez fait de toutes les autres.

Le Métaphysicien. — J'y arrive. Remarquez bien, pour le concept de la substance, de même que pour les concepts de quantité, d'essence et de qualité, que c'est l'abstraction seule qui en fait l'*a priori*. Tout être concret et individuel

est par cela même *phénomène*. Mais dépouillez-le successivement de toutes ses propriétés, de la pensée, de la sensibilité, de la vie, du mouvement, de l'étendue, de manière à le réduire à l'abstraction vide de l'être, vous aurez ce que vous cherchez, une substance unique, immuable, absolue, infinie, universelle, nécessaire, douée enfin de tous les attributs métaphysiques dont le spinosisme et le panthéisme de tous les temps l'ont dotée. Vous pouvez admirer tout le parti que la logique a tiré de cette conception, pourvu qu'il ne vous échappe pas que c'est l'abstraction, c'est-à-dire l'analyse, qui en a fait tous les frais.

LE SAVANT.—Ici la vertu de l'analyse ne m'est pas évidente. Comment l'analyse peut-elle tirer la substance universelle, infinie, absolue, de la substance individuelle, finie, relative? N'est-ce pas, ce semble, essayer de tirer le contenant du contenu ?

LE MÉTAPHYSICIEN. — Vous pouviez dire la même chose à propos de la réduction des concepts de l'infini et du parfait aux simples notions du fini et de l'imparfait. Et pourtant vous êtes convenu du succès de l'opération. C'est qu'une notion se forme d'une autre de deux manières, par addition et par soustraction, par synthèse et par analyse. Ici c'est l'abstraction, c'est-à-dire l'analyse qui opère la métamorphose d'une notion de l'entendement en une conception rationnelle. Mais il n'y a là rien de nouveau pour vous. C'est exactement le même procédé que dans la transformation des notions du fini et de l'imparfait en conceptions de l'infini et du parfait. Vous vous souvenez que, si toute quantité concrète est nécessairement finie, toute quantité abstraite n'est pas moins nécessairement infinie; c'est l'abstraction qui permet d'étendre la quantité au delà de toutes limites. C'est elle de

même qui fait que la substance est universelle, infinie, unique, absolue, nécessaire. Tout être concret est contingent, fini, individuel, relatif. Mais l'être abstrait, l'être en tant qu'être, prend tous les attributs opposés. Il est nécessaire en ce que la négation de l'être, le néant est impossible : on peut bien nier tel être ; on ne peut nier l'être en général. Il est infini en ce qu'au delà d'un être limité l'esprit est forcé de concevoir encore et toujours l'être. Il est universel en ce que l'être, comme tel, ne laisse rien en dehors de lui. Il est absolu en ce qu'en dehors de l'être il n'y a rien dont il puisse dépendre. Et c'est l'abstraction seule qui engendre tous ces attributs. Rendez à la substance telles ou telles de ses propriétés ; faites-la descendre à l'état concret : elle perdra aussitôt tous les attributs métaphysiques que je viens d'énumérer ; elle redeviendra finie, contingente, relative, individuelle. Voilà tout le mystère. Ce qui a fait chercher si loin et si haut l'origine de la conception de substance, c'est que le vrai caractère de cette conception a été méconnu par les écoles idéalistes. Depuis la réaction, légitime d'ailleurs, de notre siècle contre la philosophie de la sensation, nos métaphysiciens ont tellement perdu l'habitude de l'analyse, qu'ils se sont mis à ressusciter sous d'autres noms les abstractions du platonisme et de la scolastique, dont la critique du dernier siècle croyait avoir fait justice pour toujours. C'est ainsi qu'ils ont fait du concept de la substance abstraite l'intuition spontanée d'une faculté supérieure à l'expérience et à l'entendement, sans songer qu'ils n'arrivaient à leur idéal de substance sans mode et sans changement qu'en retranchant du concept de la substance concrète tous les éléments de la réalité, et en le réduisant à une vague possibilité d'existence. L'idéalisme a

cru faire une synthèse là où il ne faisait qu'une simple analyse.

Le Savant. — Cela est évident.

Le Métaphysicien. — Reste à expliquer le principe métaphysique qui domine la catégorie de relation. Mais d'abord voyons en quoi consiste ce principe. Toute réalité est donnée par l'expérience comme essentiellement relative, c'est-à-dire dépendante d'une condition, d'une cause, d'une raison quelconque. Dans la catégorie de la relation, pas plus que dans les catégories de la quantité, de la qualité ou de la substance, l'esprit ne peut s'arrêter. Or c'est précisement cette impossibilité logique qui fait tout le concept de l'*absolu*, tel que l'analyse nous le traduit. L'esprit ne conçoit point un objet précis, un être positif dont le caractère propre soit d'être absolu, pas plus qu'il ne conçoit un objet précis, un être positif dont le caractère propre soit d'être infini, ou parfait, ou universel, ou immuable en sa substance. Le concept d'absolu, comme les concepts d'infini, de parfait, de substance, n'a point d'objet en dehors de la réalité donnée par l'expérience; c'est une simple loi logique qui ne permet pas plus à la pensée de se reposer dans la catégorie de relation que dans toutes les autres. On ne peut même, comme l'a fait Aristote, s'arrêter à un premier moteur, comme au premier anneau de la chaîne; Kant l'a démontré invinciblement dans ses *antinomies*. Il faut de deux choses l'une : ou passer indéfiniment d'un anneau à un autre, quand on reste dans la chaîne, ou sortir de la chaîne pour en embrasser l'immensité. C'est le dilemme auquel la pensée est condamnée. Si l'esprit, pour se mieux mettre en possession de l'absolu, fait entière abstraction de la réalité, il se perd dans le vide et le néant. C'est ce que nous montrerons

amplement plus tard, quand nous appliquerons les conclusions de notre analyse aux questions métaphysiques. Tout le concept de l'absolu se réduit à ceci : le système total des choses relatives est lui-même absolu ; de même que le concept de l'infini peut se traduire ainsi : la série totale des quantités finies est elle-même infinie. Il ne faut donc pas se faire illusion sur l'objet de ces deux concepts. Le système total des choses relatives, la série totale des quantités finies ne sont point des objets qu'on puisse déterminer et définir, comme les objets des notions de l'entendement ; ce sont tout simplement deux lois logiques qui ne permettent pas à la pensée de s'arrêter dans la série des causes et dans la série des quantités.

Le Savant. — C'est ce que vous m'avez déjà fait voir pour l'infini.

Le Métaphysicien. — De même, si vous analysez la loi de l'absolu, vous n'y trouvez qu'une déduction logique de la notion de relation. Toute réalité donnée par l'expérience est relative. Or toute relation implique une cause. Mais de cause en cause, il faut bien arriver à une cause sans cause, à une cause absolue ; sans quoi la série totale des effets ne pourrait commencer. Cette cause doit-elle être cherchée dans le système des choses relatives ou en dehors, peu importe pour la question qui nous occupe. Toujours est-il que la nécessité logique d'une cause absolue est impliquée dans la notion même de relation. Donc la conception de l'*absolu* est un produit de l'analyse, comme les précédentes.

Le Savant. — Voilà toutes les conceptions et tous les jugements métaphysiques ramenés à l'analyse opérant sur les données de l'expérience. S'il en est ainsi, je ne m'étonne plus du caractère de *nécessité* des jugements attribués à la

raison. L'idéalisme a de tout temps fait grand bruit de ce caractère ; il a cru y reconnaître le signe d'une faculté supérieure qui n'aurait rien de commun avec l'expérience. Voir les choses *a priori* et avec le sceau de la nécessité semblait un acte d'une vertu surnaturelle, une sorte de *révélation* divine. Tous vos métaphysiciens, même vos psychologues, s'accordent à exalter cette puissance de la raison. Quoi de plus simple pourtant? Si les jugements rationnels sont essentiellement analytiques, il faut bien qu'ils soient nécessaires. Les mystérieuses révélations de la raison se réduisent à de simples opérations logiques.

Le Métaphysicien. — En effet. Et, par parenthèse, cette simplicité même des actes de la raison est une garantie de leur autorité. On doute volontiers des prétendues révélations d'une faculté dont la science ne sait point expliquer le mode d'exercice. Vous autres savants surtout, qui n'aimez point les mystères, vous vous défiez d'idées venues on ne sait d'où ni comment. Mais quand on assiste à la formation d'un jugement rationnel, qu'on voit pourquoi et comment il est nécessaire et *a priori*, il ne reste plus la moindre incertitude dans l'esprit sur la solidité des vérités qui sont les objets de ces jugements. Après les analyses que nous venons de faire, qui s'aviserait de contester la certitude des jugements qui ont pour objet l'infini, l'absolu, l'être en soi, l'universel? On ne va pas, si intrépide sceptique qu'on soit, se heurter contre le principe d'identité, axiome qui est la loi de toute logique.

Le Savant. — Enfin nous voici donc revenus à la méthode d'analyse. Nous nous doutions bien, nous autres savants, que les métaphysiciens parlaient en poëtes sur ces questions; mais ils nous fermaient la bouche en nous ren-

voyant à Locke, à Condillac et à toute cette *pauvre petite philosophie*, comme la qualifie Leibnitz, qui se permettait d'expliquer la raison.

LE MÉTAPHYSICIEN. — Il est juste d'ajouter qu'elle l'expliquait fort mal; mais ce n'était point la faute de la méthode d'analyse. Que le XVIII[e] siècle, Locke, Condillac, Hume, Kant lui-même, se soient trompés en l'appliquant, de manière à tomber, les uns dans le sensualisme, les autres dans l'empirisme, le dernier dans le scepticisme, c'est un résultat qu'il ne faut point imputer à la méthode elle-même, mais à l'application superficielle, incomplète, trop systématique qui en a été faite. La métaphysique contemporaine qui l'a trop délaissée pour la méthode historique, fera bien de la reprendre, si elle veut en finir avec la philosophie des abstractions réalisées.

LE SAVANT. — Nous acceptons parfaitement vos conclusions, nous autres savants qui aimons par-dessus tout la lumière et l'analyse. Mais qu'en diront vos métaphysiciens? Après cette explication, que devient leur Raison, avec ses idées pures et sa divine origine? Et les plus modérés d'entre eux ne trouveront-ils pas que réduire ainsi à l'expérience et à l'analyse jusqu'aux jugements *métaphysiques*, c'est supprimer l'élément rationnel de la connaissance?

LE MÉTAPHYSICIEN. — J'explique les conceptions et les jugements de la raison; je ne les nie, ni ne les dénature. Entendons-nous bien. De ce que l'esprit dégage par l'analyse ces conceptions et ces jugements de notions empiriques, il ne s'ensuit pas qu'ils n'en soient que de purs abstraits. J'ai réduit toute conception dite rationnelle à une loi qui ne permet pas à l'esprit de s'arrêter à une notion de l'entendement, dans aucune des catégories de la pensée. Or il y a

loin de cette loi à la notion qui lui sert de point de départ. J'ai montré, il est vrai, que cette loi est la conséquence forcée, la déduction logique de la notion même de l'entendement qui lui correspond. Mais les deux actes de l'esprit, la notion de l'entendement et la loi de la raison, n'en sont pas moins profondément distincts. Il y a entre eux la même différence qu'entre les termes d'un rapport et ce rapport lui-même. Le rapport est nécessaire, tandis que les deux termes sont contingents. Et pourtant le rapport a la même matière et la même origine empirique que les deux termes; mais la *forme*, pour parler la langue de Kant, en est essentiellement différente. Dans les termes, c'est la contingence; dans le rapport, c'est la nécessité. Tel est le cas de tous les jugements mathématiques, lesquels sont nécessaires, tout en empruntant leurs éléments à l'expérience. Il en est de même des conceptions *métaphysiques*. La loi qui les constitue a pour matière la succession indéfinie des termes fournis par l'expérience et l'entendement; mais cette loi elle-même tranche, par son caractère de nécessité, avec toute notion qui serait la pure expression de l'expérience et de l'entendement. C'est en cela qu'elle est une véritable conception rationnelle. Il n'en est pas moins vrai qu'elle est le fruit de l'analyse, comme tout jugement, tout principe, toute conception dite nécessaire. Je ne saurais trop le redire, rien n'est moins mystérieux que les opérations de cette faculté que nous nommons la *raison;* tout se réduit pour elle à abstraire et à analyser. C'est de l'abstraction et de l'analyse que l'esprit humain tire toutes ces merveilles de la pensée qui étonnent ceux qui ne s'en rendent pas compte, et leur font supposer dans la raison une faculté surnaturelle et vraiment *révélatrice*. Le passage du contingent au nécessaire, du relatif

à l'absolu, du particulier à l'universel, du fini à l'infini, a paru impossible à franchir autrement que par un saut extraordinaire et comme surhumain de la pensée. Vous avez vu comment l'esprit le franchit, sans autre secours que l'analyse et sans autre effort que l'abstraction.

LE SAVANT. — C'est ainsi que je le comprends. Toutefois, il me semble que votre explication n'est pas complète. Les conceptions rationnelles, telles que les exprime le langage, paraissent quelque chose de plus qu'une simple impossibilité logique de s'en tenir aux notions de l'entendement. Elles ont la forme, sinon le caractère d'idées, c'est-à-dire de synthèses, de même que les notions de l'entendement. D'où leur vient cette forme dont l'abstraction et l'analyse ne suffisent pas à rendre compte? Est-ce que la synthèse n'y aurait pas son rôle comme l'analyse? Est-ce que l'esprit n'interviendrait pas dans les conceptions de la raison, comme dans les perceptions de la sensibilité et les notion de l'entendement, pour faire œuvre de synthèse, pour transformer en une *idée* la simple loi constatée par l'analyse?

LE MÉTAPHYSICIEN. — Sans contredit. Et cette part de l'esprit est exactement la même dans les conceptions de la raison que dans les notions de l'entendement. Quand l'esprit a saisi un rapport entre des termes, une loi entre des phénomènes, un type constant entre des individus perçus par l'expérience, il peut, par un effort d'abstraction, dégager ce rapport, cette loi, ce type, des données empiriques qui les enveloppent, et en faire un *idéal*. C'est ainsi que le géomètre construit ses figures parfaites, et que le naturaliste conçoit les types de ses classes. Rien de plus légitime que ce procédé, pourvu que l'esprit ne soit pas dupe de son abstraction, et sache bien

que ces figures, ces types, ces *idées* ne sont que des synthèses de la pensée. Il en est de même des conceptions de la raison. Par une abstraction et une synthèse analogues, le métaphysicien convertit en idée la loi qui fait toute la vérité de ces conceptions. C'est ainsi que la loi de l'être, la loi de l'infini, la loi de l'absolu, la loi de l'universel, la loi du parfait, deviennent l'idée de l'être, l'idée de l'infini, l'idée de l'absolu, l'idée de l'universel, l'idée du parfait. L'opération est légitime, tant qu'elle n'a pour but que de permettre à l'esprit de se fixer sur les caractères propres de la loi rationnelle que l'analyse a fait sortir des données de l'expérience et de l'entendement. Mais il faut se garder de lui assigner une autre portée. Cette *idée* de la raison est une unité purement abstraite, une simple synthèse de la pensée, qui n'a pas plus d'objet réel que les constructions de l'imagination et les abstractions de l'entendement. La preuve en est que, si l'on essaye de la réaliser, on la trouve en contradiction avec toutes les conditions de la réalité. C'est ce que j'établirai plus tard dans la critique des conceptions de la raison.

Le Savant. — La question me semble d'un intérêt capital pour la théologie.

Le Métaphysicien. — Je vais plus loin encore. Non-seulement les idées de la raison n'ont pas plus d'objet réel que les notions de l'entendement; mais elles ne sont même pas des *synthèses*, dans le sens rigoureux du mot, comme les notions de l'entendement. C'est une grande question de savoir si les conceptions rationnelles s'appliquent à la réalité. Kant pense le contraire, peut-être à tort, ainsi que nous essayerons de le montrer. Ce qui dès à présent est évident, c'est qu'en supposant cette application, elle ne se fait pas

de la même manière que pour les notions de l'entendement. Celles-ci s'appliquent toujours à un objet déterminé. Il n'en est pas de même des conceptions ; la synthèse de l'esprit n'y arrive jamais à une idée précise et positive, comme dans les représentations de l'imagination et les notions de l'entendement, parce que cette idée est incompatible avec la nature même de l'objet de la conception. Qu'est-ce que concevoir l'infini, le parfait, l'absolu, l'universel, l'être? Qu'est-ce que concevoir en général? C'est simplement comprendre l'impossibilité d'assigner des limites à l'échelle de nos représentations et de nos notions dans les diverses catégories de la pensée. Or que l'esprit essaye d'appliquer sa faculté synthétique à cette loi; il n'y réussira pas; il ne pourra jamais embrasser dans une synthèse définitive la totalité des existences, l'infinité des quantités, l'universalité des relations, la perfection des qualités et des essences. Il trouvera bien des mots pour se faire illusion ; il ne trouvera pas d'idées proprement dites, qui répondent à un objet déterminé, comme les notions de l'entendement. Il ne pourrait y parvenir qu'en transformant la conception en notion, c'est-à-dire en la supprimant. C'est là précisément la tentation perpétuelle de la métaphysique. On veut donner une forme à ce qui n'en peut avoir ; on individualise l'universel, on borne l'infini, on enchaîne l'absolu, on fixe la substance, on naturalise ou l'on humanise Dieu. Tant il est vrai que l'être fini veut embrasser l'infini ! Il ne lui suffit pas de le concevoir ; il lui faut le connaître. Gardons-nous d'une pareille œuvre, qui n'est qu'une corruption de la raison. Ne brisons pas la barrière infranchissable qui sépare le domaine de la raison de celui de l'entendement, en supprimant la distinction fondamentale de la *conception* et de la

notion. Autrement la métaphysique retombera dans ce chaos, où conceptions, notions, représentations, raison, entendement et imagination se mêlent et se confondent pour n'engendrer que des monstres, en fait de systèmes.

Le Savant. — Je vois qu'en définitive la synthèse de la raison ne peut embrasser son objet, comme la synthèse de l'imagination ou la synthèse de l'entendement. Elle donne une unité factice plutôt que réelle, un mot plutôt qu'une idée.

Le Métaphysicien. — C'est cela même. Si elle veut donner davantage, elle aboutit à une fiction ou à une absurdité. Il faut s'en tenir à la loi que nous tirons de l'abstraction et de l'analyse. En résumé, tout ce qu'il y a d'*a priori* et de nécessaire dans nos connaissances vient de là.

Le Savant. — Je ne vois plus comment on pourrait échapper à cette conclusion, et je m'étonne que Kant, qui était le génie même de l'analyse, ait pu admettre des jugements synthétiques *a priori*.

Le Métaphysicien. — L'opinion de Kant est grave et serait de nature à troubler notre confiance au résultat de cette recherche, si nous nous trouvions réellement en contradiction avec une telle autorité. Mais il suffit de lire attentivement le chapitre où il traite des jugements synthétiques *a priori* pour se convaincre que Kant n'emploie pas le mot *synthèse* dans le même sens que nous. Pour nous, tout jugement synthétique signifie un jugement dans lequel l'attribut ajoute réellement au sujet. En ce sens, il est évident qu'aucun jugement mathématique, soit intuitif, soit déductif, n'est synthétique. Car, dans tout jugement de ce genre, l'attribut n'est qu'une décomposition ou une déduction logique du sujet. Kant reconnaît comme nous ce caractère aux juge-

ments mathématiques; ce qui ne l'empêche pas de ranger tous ces jugements dans la classe des jugements synthétiques *a priori*. Et la raison qu'il en donne, c'est que ces jugements ne se fondent nullement, comme on l'a soutenu, sur le principe de contradiction. Ainsi il considère comme synthétique la proposition 7 + 5 = 12, en faisant observer que, par l'addition de 7 à 5, l'esprit a il est vrai l'idée d'une somme qui = 7 + 5, mais non pas que cette somme est identique avec le nombre 12.

Le Savant. — Je ne vois pas bien la différence que l'esprit peut mettre entre 7 + 5 et 12, l'unité purement verbale qui ne comprend rien de plus en réalité que la somme des nombres 7 et 5.

Le Métaphysicien. — Rien de plus en effet que la synthèse de l'esprit que le mot *douze* exprime. Mais cela suffit à Kant pour affirmer que le jugement est synthétique. Il ne s'agit que de s'entendre. Kant a raison en ce sens. Mais comme le nombre 12 est, quant aux éléments, une synthèse parfaitement identique avec les nombres 7 + 5, nous n'avons pas tort non plus de ne voir, malgré cette synthèse, qu'une proposition analytique dans le jugement énoncé ci-dessus. En effet, que dans une proposition donnée, le sujet soit la synthèse ou l'analyse de l'attribut, et l'attribut la synthèse ou l'analyse du sujet, peu importe, pourvu que l'attribut ne contienne rien de plus que le sujet, et qu'en passant d'un terme à l'autre, l'esprit aille du même au même. Que vous disiez 12 = 7 + 5 ou 7 + 5 = 12, la proposition est au fond la même ; toute la différence est que, dans un cas, c'est le sujet qni exprime la synthèse et l'attribut l'analyse, tandis que, dans l'autre, c'est l'attribut qui exprime la synthèse et le sujet l'analyse. Mais, du moment que l'un des termes

n'est qu'une simple décomposition ou composition de l'autre, et que le second n'ajoute réellement rien au premier, la proposition n'est pas synthétique, à notre sens, et nous avons le droit de la classer parmi les jugements analytiques, puisqu'elle suppose un travail d'analyse aussi bien que de synthèse. Quant au mot de *concept* que Kant emploie pour indiquer la synthèse exprimée par le nombre 12, il ne faut pas y attacher plus de portée qu'il n'en mérite. Ce concept, comme tous ceux de l'entendement, se réduit à une simple synthèse de l'esprit, parfaitement vide et impossible, dès qu'on supprime les éléments de l'expérience qu'elle ne fait que convertir en unité.

Le Savant. — Cela me semble clair.

Le Métaphysicien. — La même observation convient à tous les jugements mathématiques dans lesquels l'attribut exprime la somme des éléments dont le sujet exprime la division ou la décomposition. Donc tous les jugements auxquels Kant donne le nom de synthétiques *a priori*, n'en sont pas moins *analytiques*, au sens que nous attachons à cette expression. En sorte qu'il n'existe aucune contradiction entre notre conclusion et la pensée de Kant : il reste toujours vrai que ces sortes de jugements se résolvent dans un travail qui n'ajoute absolument rien à la notion exprimée par le sujet, soit qu'il la compose ou la décompose.

Le Savant. — D'accord. Mais que veut donc dire Kant lorsqu'il prétend que tous ces jugements *a priori*, qu'il range à tort, selon nous, dans la catégorie des jugements synthétiques, ne reposent pas sur le principe de contradiction ? Du moment qu'ils sont analytiques, ils affirment un rapport d'identité entre le sujet et l'attribut. Dès lors ils doivent avoir pour loi le principe de contradiction.

Le Métaphysicien. — Nul doute à cela. Le principe de contradiction peut se traduire par cette formule : On ne peut affirmer et nier en même temps une chose donnée, à moins de la prendre dans deux sens différents. Or c'est exactement le même axiome, sous une forme différente, que le principe d'identité : le même est le même, $a = a$, principe auquel, en définitive, se ramène tout jugement mathématique, en tant que jugement où l'attribut forme équation avec le sujet. Seulement il y a ici une distinction à faire. Il est des équations où l'identité est *formelle*, c'est-à-dire qu'elle est dans l'esprit aussi bien que dans les choses : c'est le cas des axiomes et des définitions. Il en est où l'identité n'est que *réelle*, c'est-à-dire n'est que dans les choses seulement : c'est le cas de toutes les propositions susceptibles de démonstration. Or le principe de contradiction, n'étant que le principe d'identité, sous une autre forme, est impliqué également dans tous les jugements mathématiques, dans ceux où l'identité du sujet et de l'attribut est réelle, non moins que dans ceux où elle est réelle et formelle. Identiques au fond, ces jugements ne diffèrent que par rapport à l'état de l'esprit. Les uns sont évidents, les autres ne le sont pas; mais les uns sont tout aussi analytiques que les autres, et par suite non moins réductibles au principe de contradiction. La remarque de Kant, fondée sur un caractère purement *subjectif* de nos jugements, n'affecte donc en rien leur essence, et n'est pas de nature à modifier la grande et fondamentale distinction des jugements analytiques ou *a priori*, et des jugements synthétiques ou *a posteriori*.

Le Savant. — Vous avez cent fois raison pour les jugements mathématiques. Mais Kant ne s'en tient pas là. Il

reconnaît aussi des principes synthétiques *a priori* dans certains principes de physique et de métaphysique que nous avons analysés.

LE MÉTAPHYSICIEN. — En ce qui concerne les principes métaphysiques, l'opinion de Kant s'explique par la distinction que nous venons de faire. Synthétiques en ce sens que l'attribut exprime la synthèse des éléments dont le sujet exprime l'analyse, ils n'en sont pas moins analytiques en ce que l'attribut n'ajoute rien à la notion du sujet, et que toutes ces propositions se résolvent dans un travail de composition ou de décomposition qui n'emprunte aucun élément nouveau d'ailleurs. Quant aux principes physiques, leur caractère synthétique est évident. Mais nous avons prouvé qu'ils doivent ce caractère à l'expérience, dont il suffit de faire abstraction pour les ramener à des jugements purement analytiques. Quel que soit notre respect pour l'autorité de Kant, nous ne pouvons douter que son analyse ne soit en défaut sur ce point. Au reste, pour juger combien sa thèse des jugements synthétiques *a priori* est peu fondée, il ne faut que voir comment il compose cette classe de jugements. Il y fait entrer pêle-mêle des jugements mathématiques, physiques, métaphysiques, c'est-à-dire des jugements qui diffèrent entre eux du tout au tout, les uns *a priori*, les autres *a posteriori*, ceux-ci n'étant que des inductions de l'expérience, ceux-là n'étant que des abstractions ou déductions logiques des notions de l'entendement. Comme tous ces jugements, si divers d'ailleurs, ont ceci de commun qu'ils supposent une certaine synthèse de l'esprit quant à leur formation, Kant n'en demande pas davantage pour les réunir dans une même catégorie. Permettez-moi de vous dire qu'ici Kant donne une preuve de ce goût des arrangements un peu artificiels

qui égare en plus d'un point son profond génie d'analyse.

Le Savant. — Il faut bien en convenir. Je regarde donc votre réduction de tous nos jugements à l'expérience et à l'analyse comme une vérité acquise à la science. Seulement est-ce que vous ramenez à de simples jugements tous les actes de la raison? Ne comptez-vous pas comme actes de cette faculté le raisonnement et la démonstration, la classification et l'induction?

Le Métaphysicien. — Cela va sans dire. Si je n'en parle pas, c'est que toutes ces opérations ne sont que des jugements plus ou moins complexes. Ainsi le raisonnement est une série de trois jugements, dont le dernier se rattache au premier par un lien que le second met en évidence. La démonstration est une série de raisonnements qui s'enchaînent les uns aux autres, dans le même ordre que les jugements dont se compose le raisonnement. La classification et l'induction ne sont que des jugements empiriques généralisés par l'abstraction. Ces diverses opérations et toutes celles auxquelles l'esprit peut se livrer se ramènent à deux actes de la pensée : *décomposer* et *composer*, *séparer* et *réunir*, dans lesquels se résume toute son activité. En sorte que notre conclusion comprend toutes les classes de jugements, sans en excepter les jugements métaphysiques, actes propres de la raison, telle que l'entendent les philosophes.

Le Savant. — Pourquoi cette réserve? Est-ce que vous n'acceptez pas leur définition.

Le Métaphysicien. — Je vous l'ai déjà dit, entre nous il s'agit de choses et non de mots. Si le sens commun et la langue veulent que l'acte propre de la raison soit le jugement, et son objet propre une vérité de rapport, je ne vois pas ce que la science gagne à contredire le sens commun et à

changer la langue. Tout ce qui importe, c'est que les jugements métaphysiques soient distingués, définis et classés à part. C'est sur ces jugements que repose la science dont nous sondons les bases. Qu'importe qu'on étende la signification du mot raison à toutes les classes de jugements, ou qu'on la restreigne à la classe des jugements métaphysiques dont nous avons parlé? Respectons l'usage, tout en restant fidèles à l'analyse et à la réalité. Il est impossible de méconnaître une certaine classe de jugements dont le caractère propre et distinctif est de dépasser la sphère de l'entendement, quelque opinion qu'on ait d'ailleurs sur la manière dont ces jugements se forment dans notre esprit. Il faut donc reconnaître également une faculté, une fonction spéciale de l'intelligence à laquelle ces actes doivent être rapportés. Qu'on la nomme *raison*, *conception*, *intelligence pure*, le nom importe peu, la chose étant bien reconnue. Nous pouvons nous entendre facilement là-dessus avec les métaphysiciens. Ce que nous repoussons, au nom de la science et de l'analyse, ce sont ces définitions et ces descriptions plus ou moins poétiques de la raison, qui ne nous apprennent rien, qui nous égarent, au contraire, sur l'origine et le mode d'acquisition des vérités métaphysiques, ainsi que sur la nature des opérations de la faculté qui les donne. Nous représenter sans cesse la raison comme un rayon de l'intelligence divine, qui tombe brusquement du ciel sur la pensée humaine, pour lui révéler tout un monde nouveau, sans rapport avec celui de l'expérience et de la science, c'est substituer les illusions de l'imagination aux pures intuitions de l'intelligence. Pour nous, nous sommes bien loin de ces illusions. La raison, telle que l'analyse nous la montre, n'a point de ces allures mystérieuses et de ces procédés surnaturels; elle

opère comme l'imagination, comme l'entendement, sur les données de l'expérience. L'expérience est la source d'où jaillit la matière première dont se forme toute connaissance, par le double procédé de l'analyse et de la synthèse. Les jugements métaphysiques ne font point exception à cette loi, quoi qu'en disent nos métaphysiciens.

Le Savant. — Je l'ai toujours pensé.

Le Métaphysicien. — Du reste, il ne faut rien exagérer. Quand nous disons que les jugements métaphysiques rentrent dans l'analyse, comme les autres jugements *a priori*, nous n'entendons pas les réduire à la tautologie qui fait le caractère des axiomes proprement dits. Tandis que dans ceux-ci l'identité est purement verbale, elle est logique dans ceux-là. Par les procédés de l'abstraction et de l'analyse, la raison tire les conceptions de l'infini, du parfait, de l'absolu, de l'universel, de l'être en soi, des catégories de la quantité, de la qualité, de la relation et de l'existence, vous avez vu comment. Mais, dans cette opération, la pensée ne tourne point sur elle-même, comme dans la formation des axiomes; elle se développe véritablement; elle avance, comme dans la déduction des propositions mathématiques.

Le Savant. — La différence est capitale.

Le Métaphysicien. — D'autre part, en soutenant que les conceptions métaphysiques ont leur racine dans l'expérience, je ne prétends pas qu'elles y soient entièrement réductibles. Ces conceptions n'eussent-elles d'objet ni dans le domaine de l'expérience, ni en dehors, la nécessité logique qui les constitue n'en resterait pas moins inexplicable par l'expérience, même aidée de l'induction. Car comment une loi nécessaire pourrait-elle en venir? On pourrait expliquer par l'induction une vague curiosité, une certaine activité d'esprit. Mais une

nécessité logique qui se fait sentir de prime abord, avant les enseignements de l'expérience, c'est là un fait nouveau, irréductible dans le domaine de la connaissance, et pour laquelle il faut bien recourir à une faculté originale, ou du moins à une vertu innée de l'esprit. L'expérience, et surtout l'imagination qui vient à sa suite, peuvent reculer indéfiniment les limites du fini, remonter de cause en cause, embrasser un nombre de plus en plus grand de phénomènes et d'individus, poursuivre de forme en forme, d'état en état, les nombreuses transformations de la substance. Y a-t-il rien de plus merveilleux, de plus propre à nous représenter l'infiniment grand que la description du ciel, telle que nous la donne l'astronomie moderne? Y a-t-il rien qui nous fasse mieux concevoir l'infiniment petit que les expériences microscopiques de la philosophie corpusculaire? D'où vient que tout cela ne satisfait pas l'esprit, à l'endroit de l'infini? D'où ce mouvement irrésistible qui l'entraîne toujours en avant? D'où cette conviction *a priori* que, quelque chemin que fassent l'induction et l'imagination dans la carrière de la quantité, ainsi que dans les autres catégories de la pensée, elles n'arriveront jamais au terme? C'est donc qu'il y a dans l'esprit une autre lumière que l'expérience, un autre guide que l'imagination. Que vous appeliez cette faculté *raison* ou d'un tout autre nom, que vous la fassiez opérer avec ou sans le concours de l'expérience, toujours est-il qu'il y a là un phénomène intellectuel irréductible à l'expérience. Mais de ce que l'esprit humain porte en son sein des principes *à priori*, il ne s'ensuit pas qu'il les produise brusquement et librement, en dehors de toute relation avec les réalités de l'expérience. Il y a ici une distinction à faire. Une notion de l'entendement, un jugement de la raison peut

avoir pour origine, pour donnée, pour matière, l'expérience, sans en être pour cela la simple expression abstraite, ainsi que le prétendent les empiristes. Ces jugements et ces notions n'en appartiennent pas moins à des facultés spéciales, la raison et l'entendement. La sensibilité, abandonnée à elle-même, ne serait capable ni de notions quelconques, ni à plus forte raison de jugements métaphysiques. L'animal en est la preuve : Il a des perceptions et des images comme l'homme ; mais il ne peut rien en tirer de ce que celui-ci en tire, parce que l'entendement et la raison lui manquent. Je n'ai sur la vertu de l'esprit, sur l'existence de facultés supérieures à la sensibilité pas plus de doute que Platon, que Malebranche, que Leibnitz, que Kant, que toutes les écoles qui voient autre chose que la sensation transformée dans la pensée et la science humaines. Ce que je nie et ne puis comprendre, c'est la manière dont la plupart de ces écoles font opérer l'entendement et la raison. Les unes supposent des idées métaphysiques toutes faites, sans date, sans mode de formation : c'est l'hypothèse absurde des *idées innées*. Les autres, plus raisonnables, font arriver ces idées à propos des perceptions de l'expérience, mais sans dire comment ni en vertu de quel rapport logique elles arrivent ; ils font même de cette lacune, de ce brusque saut de la pensée le signe de l'excellence et de la haute origine de la raison. Pour moi, je n'y vois pas tant de mystère ; je crois saisir la transition de l'expérience et de l'entendement à la raison. Je reconnais la vertu de cette fonction supérieure de l'esprit ; mais je ne crois point qu'elle opère, pas plus que l'entendement, sans base et sans données. Quelque opinion qu'on ait de son origine (et vous savez si je suis crédule à cet endroit), il faut bien admettre que la raison ne trouve, ne produit, ne

de son origine, il faut bien admettre que la raison ne trouve, ne produit, ne travaille que dans les conditions de la pensée humaine, c'est-à-dire sur les données de l'expérience.

Le Savant. — J'en avais le pressentiment, même avant la démonstration de l'analyse.

Le Métaphysicien. — C'est en quoi l'empirisme a raison contre l'idéalisme. L'analyse moderne me semble avoir fait sa juste part à chacune de ces deux doctrines exagérées. Elle prouve invinciblement que la raison, de même que l'entendement, est une faculté originale de l'esprit, absolument irréductible à la sensibilité. Mais elle démontre aussi avec non moins d'évidence que la raison, de même que l'entendement, a pour point de départ et pour matière de ses conceptions les données de la sensibilité. C'est en travaillant sur ces données que la pensée arrive aux notions de l'entendement et aux conceptions de la raison. Mais il ne faut pas se tromper sur la nature de ce rapport. Les perceptions de la sensibilité ne contiennent pas logiquement les notions de l'entendement et les conceptions de la raison, de telle sorte qu'il suffise d'une simple abstraction pour les en dégager, ainsi que le prétendent toutes les écoles empiriques. Quand l'esprit les en tire, il obéit à une logique qui lui est propre, et qui est parfaitement indépendante des rapports existant entre les choses elles-mêmes. L'esprit ne peut tirer d'aucune manière l'infini du fini, l'absolu du relatif, le nécessaire du contingent, l'universel du particulier, ni par soustraction ou addition, ni par analyse ou synthèse. S'il va de l'intuition à la notion, de la notion à la conception, c'est en vertu d'une force irrésistible qui développe sa pensée. Il en est des actes de l'être pensant comme des formes de l'Être universel. Si l'on s'en tient aux apparences, on prend une succession né-

cessaire pour une véritable génération, une condition pour une cause. Mais l'analyse retrouve le vrai principe générateur sous la condition, la vertu innée de l'esprit dans les actes de l'entendement et de la raison, comme la métaphysique retrouve la force créatrice de l'Être universel dans les règnes supérieurs qui couronnent l'échelle des êtres. C'est pour cela qu'il ne faut pas dire, avec l'école empirique, avec Hegel lui-même (qui l'entendait il est vrai dans un autre sens) que le système entier de la pensée n'est qu'un développement de la sensibilité. Ni l'entendement ni la raison ne sont contenues, même en germe, dans la sensibilité. Tout *part* de la sensibilité, mais rien n'en *sort*. C'est l'esprit seul qui est le vrai principe de toutes les facultés et de toutes les opérations dont se compose le système de la pensée.

Le Savant. — Je comprends la distinction.

Le Métaphysicien. — Il ne faut jamais l'oublier, quand l'analyse nous conduit par une logique irrésistible des intuitions de la sensibilité aux notions de l'entendement, et de celles-ci aux conceptions de la raison.

Le Savant. — En résumé, puisque les jugements ne sont que des analyses ou des synthèses des notions, lesquelles ne sont elles-mêmes que des synthèses de l'expérience, je vois qu'en définitive tout revient à l'expérience, l'entendement aussi bien que la sensibilité, la raison aussi bien que l'entendement.

Le Métaphysicien. — Je n'ai rien à reprendre à cette conclusion, pourvu que vous vous souveniez de la distinction de la *matière* et de la *forme* de la connaissance. C'est l'expérience qui fournit toute la matière; mais c'est l'esprit seul, imagination, entendement, raison, qui imprime la forme, en *synthétisant* les éléments de l'expérience. Cette synthèse

prend des noms différents, suivant les objets auxquels elle s'applique. C'est l'imagination pour les représentations du temps et de l'espace; c'est l'entendement pour les notions; c'est la raison pour les conceptions. Mais dans les conceptions, comme dans les notions, comme dans les perceptions, c'est toujours le même acte, la même fonction de l'esprit, la synthèse. L'esprit a donc sa part dans la formation de la connaissance, tout comme l'expérience; et vous sentez maintenant toute la portée de la correction de Leibnitz à la maxime sensualiste : *Nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu, nisi ipse intellectus.*

Le Savant. — Cela est bien entendu. Je ne veux plus que vous soumettre une réflexion : c'est que, les principes métaphysiques de l'infini, du parfait, de la substance, de l'absolu, n'étant que des abstraits, n'ont ni objet ni usage possible. Il me semble dès lors que la conséquence à en tirer pour l'avenir de la métaphysique saute aux yeux. Décidément cette science est bien malade, puisqu'elle est condamnée par l'analyse. Votre conclusion confirme l'arrêt de Kant.

Le Métaphysicien. — Ceci est un autre problème que ma conclusion laisse tout entière. De ce que toutes les notions de l'entendement et toutes les conceptions de la raison n'ont pas d'autre matière que l'expérience, ni d'autre objet que la réalité empirique, il ne s'ensuit pas que les principes métaphysiques ci-dessus énoncés soient de pures abstractions de l'esprit, sans objet ni application possible. J'espère bien vous prouver le contraire dans nos entretiens suivants. Tout ce que vous pourriez préjuger des conclusions de cette analyse, c'est que ces principes et ces notions n'ont ni objet ni application possible en dehors de la réalité perçue par l'expérience. Mais gardons-nous d'anticiper sur les résultats d'une discussion

qui ne saurait être trop approfondie, vu la difficulté et l'importance des problèmes. Après l'analyse viendra la critique. Alors nous aurons à considérer l'intelligence, non plus en elle-même, comme nous venons le faire, mais dans ses objets. C'est là que se videra la capitale question de la vérité *objective* de nos notions et de nos conceptions, question dont la solution doit décider du sort de la métaphysique. Pour le moment, nous devions nous borner à l'analyse de l'intelligence. Si elle est complète, on n'a rien de plus à nous demander. Cette analyse d'ailleurs nous a révélé ce que nous cherchions à savoir, la distinction précise de la part de l'expérience et de la part de l'intelligence dans les trois grandes fonctions de la pensée humaine, sensibilité, entendement et raison. Elle nous a montré jusqu'à l'évidence que, dans ces trois facultés, l'élément *objectif* est toujours l'intuition empirique, et que l'élément *subjectif* n'est jamais que la synthèse des intuitions. Et par cette démonstration, l'analyse nous a conduits à une conclusion définitive qui sera le point de départ et le principe de toute notre critique. Cette conclusion est que l'expérience fournit la matière, l'objet de toute science, de la plus abstraite comme de la plus concrète, de la plus haute comme de la plus infime, de la science de Dieu comme de la science du monde vu dans ses plus minces détails. C'est de cette source unique, sens extérieur ou conscience, que l'esprit tire par l'analyse et la synthèse toutes ces merveilles d'abstraction, de subtilité, de profondeur, d'étendue, d'élévation, de puissance et de fécondité qui nous ravissent dans les œuvres de la pensée humaine.

FIN DU TOME PREMIER.

TABLE DES MATIÈRES

DU TOME PREMIER.

ERRATA.

Page 108, ligne 20 : seuls, *lisez* seules.

— 123, ligne 7 : l'apôtre n'a-t-il pas dit : *Credo quia absurdum?* *lisez*, Tertullien n'a-t-il pas dit : *Credibile quia ineptum?*

— 273, ligne 10 : d'en corriger, *lisez* de corriger l'expérience.

